DUKE
UNIVERSITY

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Duke University Libraries

https://archive.org/details/derheiligealfons01meff_2

Forschungen

zur

Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität zu Wien

und

Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität zu Freiburg (Schweiz).

Zweiter Band.

Drittes Heft:

Dr. Franz Meffert,

Der heil. Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des XVIII. Jahrhunderts.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1901.

Der heilige

Alfons von Liguori

der

Kirchenlehrer und Apologet

des XVIII. Jahrhunderts.

Von der theologischen Fakultät der Universität Würzburg approbierte Preisschrift

von

Dr. Franz Meffert.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1901.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 19. Junii 1901.

Dr. J. B. Holzammer,
Cons. eccl. et Can. capit. eccl. cathedr.

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Div. 5.
2 : 8
F 13 :
Bd. 2
H. 3

Dem Andenken

meines Bruders Wilhelm

gewidmet.

Vorwort.

Vorliegendes Buch ist entstanden aus einer Bearbeitung der im Jahre 1890 von der theologischen Fakultät der Universität Würzburg gestellten Preisaufgabe: „Darlegung und Würdigung der litterarischen Thätigkeit des hl. Alfons von Liguori.“ Die durch die berufliche Stellung des Verfassers notwendig gewordene Beschäftigung mit dem Studium der nationalökonomischen, sozialistischen und antisozialistischen Litteratur hat die Herausgabe verzögert, so dass das Horazische Nonum prematur in annum zur Wahrheit geworden. Indes dürfte die Schrift durch die in der Gegenwart viel ventilierte Frage nach der Bedeutung der Moraltheologie des hl. Alfons ein gewisses aktuelles Interesse auch heute haben.

Unter denjenigen Männern, welchen die Kirche im Lauf der Geschichte die Würde eines Kirchenlehrers zuerkannt hat, ist Alfons von Liguori derjenige, bei welchem diese Auszeichnung bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft geeignet erscheint, in gewissen Kreisen Befremden zu erregen. Denn er ist nichts weniger als der Mann der philosophischen und theologischen Spekulation, der in bewunderungswürdigem Scharfblick der geistigen Bewegung seiner Zeit vorauseilt und in kraftvoller Initiative der Wissenschaft neue Perspektiven eröffnet und ihr neue Bahnen weist. Wer mit solchen Gedanken an das Studium der Werke des hl. Alfons herantreten wollte, würde nicht wenig ernüchtert werden; denn sie bewegen sich durchaus in alten, ausgefahrenen Geleisen.

Was die moraltheologischen Werke des Heiligen betrifft, so können sie gerecht nur beurteilt werden aus der Zeit heraus, in der und für die sie geschrieben wurden. Charakteristisch für den Betrieb der Moraltheologie in jener Zeit ist nun, dass sie kein Bedürfnis hat nach einer wissenschaftlichen Vertiefung und einem wissenschaftlichen Ausbau ihrer Prinzipien, sondern vorwiegend deren praktische Verwendung im Auge hat. Daher die übermässige Beschäftigung mit der Kasuistik und damit im engsten Zusammenhang die Frage nach einem „Moralsystem", welches ein- für allemal den Schlüssel abgeben soll für die Lösung zweifelhafter Fälle. Wenn irgend etwas die dominierende Stellung der Kasuistik in damaliger Zeit beweist, so der Eifer, um nicht zu sagen die Erbitterung, mit welcher die Anhänger der verschiedenen Systeme einander befehdeten. In diesen Streitigkeiten, welche einst in einer uns befremdenden Weise die Geister erregten und die heute mehr vom litterargeschichtlichen Standpunkt Interesse haben, einen Abschluss herbeigeführt zu haben durch die Verteidigung eines Moralsystems, das in der Praxis leicht verwendbar und theoretisch die wesentlichen Forderungen der Sittlichkeit streng festhält, — darin liegt die Bedeutung des hl. Alfons, und Erwägungen dieser Art waren es, welche seiner Zeit bestimmend waren für die Erhebung desselben zum Kirchenlehrer. Deshalb befasst sich der erste Teil dieser Schrift besonders mit der Entwicklung des Moralsystems des Heiligen.

In seinen übrigen Schriften apologetischen, dogmatischen und asketischen Charakters ist Alfons nicht das produktive Genie, welches die Wissenschaft auf eine neue Höhe hebt, er ist der Volksschriftsteller, welcher in populären, leicht fasslichen Abhandlungen die Wirkung der gegnerischen, ungläubigen Litteratur auf die Massen des Volkes paralysieren will. Zwar hat Alfons selbst diese seine Schriften auch als Lehrbücher für die Zöglinge

seiner Kongregation verwendet wissen wollen und auch verwendet, und als solche haben sie auch ausserhalb der Kongregation, wenigstens in Italien und Frankreich, Verwendung gefunden, wodurch aber ihr innerer Charakter nicht geändert wird. Nur unter dem Gesichtspunkt des Volksschriftstellers kann Alfons in gerechter Weise gewürdigt werden. Wenn er diese seine Volksschriften mit Wunderberichten ausgestattet hat, so sind diese Erzählungen zunächst im Rahmen des Bildungsstandes des 18. Jahrhunderts in Italien, speziell im neapolitanischen Reiche, zu beurteilen. An und für sich betrachtet haben sie mit dem Wesen der Religion nichts zu schaffen. Das darf gesagt werden, ohne dass dadurch die dem Heiligen gebührende Pietät verletzt würde. Wenn es sich schon nicht empfiehlt, an allem, was der hl. Thomas von Aquin geschrieben, starr festzuhalten, — er selbst würde bei dem heutigen Stande der Wissenschaft gewiss manches anders schreiben, als er geschrieben, — so erscheint es noch viel weniger gerechtfertigt, alles und jedes zu verteidigen, was der hl. Alfons in seine Schriften aufgenommen hat, auch wenn es schlechthin unhaltbar geworden. Die Erfahrung lehrt doch zur Genüge, dass es nicht genügt, über solche Punkte stillschweigend hinwegzugehen. Die moderne Kritik, die gerade hier einsetzt, um durch Ausnützung derartig schwacher Positionen die Öffentlichkeit in einer Weise irre zu führen, die alles sittlichen Gehaltes bar ist, zwingt uns, die schwachen Positionen im Interesse der wirksamen Verteidigung des Wesentlichen selbst aufzugeben. Ist es denn für uns Katholiken ehrenvoller, das erst dann zu thun, wenn wir durch die gegnerische Kritik dazu gezwungen werden, nachdem diese bereits grossen Schaden angerichtet hat?

Von einer besonderen Stellungnahme gegen die Grassmannsche Broschüre hat der Verfasser Abstand genommen, dagegen die durch die Debatte über dieselbe angeregte prinzipielle Frage nach einer den modernen Verhältnissen

Rechnung tragenden Weiterbildung der katholischen Moraltheologie überhaupt im Schlusswort erörtert.

Der Umstand, dass die moraltheologischen Werke in lateinischer Sprache geschrieben sind, brachte es mit sich, dass vielfach lateinische Citate in den Text aufgenommen werden mussten; auch hat der Verfasser geglaubt, die wichtigeren Citate aus Alfons' Werken im italienischen Originaltexte geben zu sollen.

Premich, bei Bad Kissingen, im Mai 1901.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung. Biographische Notizen 1
Die litterarische Thätigkeit des hl. Alfons im allgemeinen . . . 8

I. Teil.

Die moraltheologischen Schriften des hl. Alfons v. Liguori.

1. Abschnitt.

Die Stellungnahme des hl. Alfons in der Frage des Moralsystems.

§ 1. Die Moralstreitigkeiten in der katholischen Kirche bis zur Zeit des hl. Alfons v. Liguori 19
§ 2. Die moraltheologischen Werke des hl. Alfons 36
§ 3. Liguoris Stellung zum Probabilismus bis zum Jahre 1756 43
§ 4. Die Zeit von 1756—1762 52
§ 5. Patuzzi gegen Alfons 63
§ 6. Die Dissertation von 1765 77
§ 7. Die Angriffe auf Liguoris Moral in Sizilien. Seine zwei Briefe an Blasucci 80
§ 8. Das „Monitum“ von 1773 88
§ 9. Der Angriff des Kanonikus Magli und die Dichiarazione del Sistema 91
§ 10. Erklärung des Heiligen gegen den Fiskal-Advokaten di Leon in Neapel 96
§ 11. Die letzte Auflage der Moral. Endgültige Darlegung des Moralsystems 99
§ 12. Rückblick 102

2. Abschnitt.

Probabilismus oder Äquiprobabilismus?

§ 1. Freiheit und Gesetz 105
§ 2. Lex dubia non obligat 110
§ 3. Die aeque vel fere aeque probabilis und der Probabilismus 121
§ 4. Das dubium circa cessationem legis 128
§ 5. Schlussbetrachtung 132

II. Teil.

Die apologetischen, dogmatischen und asketischen Schriften des hl. Alfons v. Liguori.

1. Abschnitt.

Die apologetischen Schriften.

§ 1. Breve dissertazione contra gli errori dei moderni increduli 143
§ 2. Die Evidenza della fede 148
§ 3. Die Verità della fede 152
§ 4. Die Riflessioni 168
§ 5. Die apologetischen Beweisthemata des hl. Alfons 174

Seite

I. Beweise für das Dasein Gottes.
1. Angeborene Gottesidee? 176
2. Die Gottesbeweise 177
II. Die Offenbarung.
1. Die Möglichkeit der Offenbarung 178
2. Die Notwendigkeit der Offenbarung 179
III. Die Wahrheit der Offenbarung.
1. Das Wunder 180
2. Die Weissagung 183
IV. Die Wahrheit der katholischen Kirche 186
§ 6. Schlussbetrachtung 188

2. Abschnitt.

Die dogmatischen Schriften.

1. Kapitel.

Die Gnadenlehre des hl. Alfons.

§ 1. Die Gnadenlehre des Jansenismus 191
§ 2. Die einschlägigen Schriften des Heiligen 193
§ 3. Die Gnadenlehre des hl. Alfons 199
§ 4. Der hl. Alfons — Thomist oder Molinist? 205

2. Kapitel.

Die Mariologie des hl. Alfons.

§ 1. Die Herrlichkeiten Mariens. (Le glorie di Maria.) . . . 212
§ 2. Der hl. Alfons über die Immaculata Conceptio B. M. V. . 217
§ 3. Die Universalität der himmlischen Mittlerschaft Marias . . 225

3. Kapitel.

Der hl. Alfons über den Primat des Papstes 235

Anhang. Dogmatische Schriften allgemeinen Inhalts.

§ 1. Der Trionfo della Chiesa 243
§ 2. Condotta ammirabile della divina providenza 249

3. Abschnitt.

Die asketischen Schriften.

§ 1. Die Schriften allgemeineren Charakters 253
§ 2 Die für einzelne Stände bestimmten Schriften 260
Schlusswort 268
Anhang: Chronologische Aufeinanderfolge der Werke des hl. Alfons 278

Litteratur.

Aberle, Über den Äquiprobabilismus. Theol. Quartalschrift. Tübingen 1851.

Acta Concessionis tituli Doctoris in honorem S. Alfonsi Mariae de Ligorio. 3 tomi. Rom 1870.

Ärtnys, Theologia moralis iuxta doctrinam S. Alfonso Mariae de Liguorio. 2 tomi. Tournay 1886.

Ballerini, Opus theologicum morale in Busenbaum medullam ed. Palmieri. 5 Bde. Prat. 1889 sq.

Bernardi Claravallensis, Opera Omnia 4 voll. Ed. Migne. Paris 1859.

Bolgeni, Untersuchungen über den Besitz als Fundamentalprinzip für Entscheidung von Fällen aus dem Gebiete der Moral. Aus dem Ital. Regensburg 1857.

Bouquillon, Institutiones moralis fundamental. Ratisbonae 1890.

Brischar, Beurteilung der Kontroversen Sarpis und Pallavicinis in der Geschichte des Trienter Konzils. Tübingen 1844.

Capecelatro, La vita di Sant' Alfonso Maria de Liguori. 2 voll. Rom-Tournay 1893.

Cathrein, Moralphilosophie. 2 Bde. Freiburg 1890 u. 1891.

Concina, Theologia christiana dogm.-moral. Augustae Vindel. 1762.

De Caigny, Apologetica de Äquiprobabilismo Alphonsiano. Historico-philosophica dissertatio iuxta principia Angelici Doctoris. Paris-Tournay.

Denzinger, Enchiridion Symbolorum. Würzburg 1888.

Deutscher Merkur. München 1885 u. 1886.

Dilgskron, Leben des hl. Bischofs und Kirchenlehrers Alfonsus Maria de Liguori. 2 Bde. Regensburg 1887.

Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert. 2 Bde. Nördlingen 1889.

Duhr, Jesuiten-Fabeln. Freiburg 1892.

Etudes religeuses, historiques et littéraires par des pères de la Compagnie de Jesus. 1866. (Masignon, Le Probabilisme.)

Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils. 3 Bde. Bonn 1887.

Gaudé, De morali Systemate S. Alfonsi Mariae de Ligorio. Historico-theologica Dissertatio. Romae 1894.

Göpfert, Moraltheologie. 3 Bde. Paderborn 1897.

Gousset, Justification de la Théologie morale du bienheureux Alfonse Marie de Liguori. Louvain 1834.

Gury, Compendium Theologiae moralis. 2 Bde. Lugduni 1850.

Gury-Ballerini, Compendium Theologiae moral. Romae 1877.

Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 2 Bde. Paderborn 1896.

Helyot, Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et de congregations séculieres. Deutsch. Leipzig 1753—1756 und Frankfurt 1830.

Hergenröther, Kard., Kritik der v. Döllingerschen Erklärung vom 28. März 1871. Freiburg 1871.

Hettinger, Apologie des Christentums. 5 Bde. Freiburg 1885.

Hettner, Litteraturgeschichte des XVIII. Jahrhunderts. 3 Bde. Braunschweig 1892 ff.

Jansen, Der Äquiprobabilismus und seine philosophische Begründung im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Paderborn 1896.

Jeancard, La vie de Saint Alfonse. Deutsche Ausg. Regensb. 1840.

Jungmann, Tractatus de Gratia. Ratisbonae 1874.

Katholik, Jahrgang 1874, I, Über Probabilismus und probabilistische Systeme. Anonym.

Katholik, Jahrgang 1878, I, Rohling, „Über den Thomismus".

„ „ 1893, II, Dr. Huppert, Der Probabilismus.

„ „ 1894, I, Probabilismus und Äquiprobabilismus. Anonym.

Katholik, Jahrgang 1894, I, Aertnys, Beiträge zur Rechtfertigung des Äquiprobabilismus.

Katschthaler, Theologia dogmatica catholica specialis. Ratisbonae. 1880. tom. III.

Lamindo Pritanio, Della regolata divozione de' Cristiani. Venet. 1747.

Lange, F. A., Geschichte des Materialismus. 2 Bde. 5. Aufl. Leipzig 1896.

Lehmkuhl, Theologia moralis. 2 tom. Freiburg 1887.

Leimbach, Untersuchungen über die verschiedenen Moralsysteme. Fulda 1894.

Liguori, Alfonso de, Opere, 10 voll. Torino 1880, als Turiner-Ausgabe citiert.

Liguori, Apologie cinque. Torino (Marietti) 1829.

„ Dissertationes quattuor. Turin (Marietti) 1829.

„ Briefe. Aus dem Ital. 3 Bde. Regensburg 1893—1894.

„ Kleinere dogmatische Werke. Aus dem Italienischen. Regensburg 1886.

Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1878.
„ Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. Theol. Quartalschrift 1871.
Ludwigs, Zur Frage über das Moralsystem. Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck 1878 u. 1879.
Malou, L'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie. 2 t. Bruxelles 1857.
Mannhart, De ingenua indole Probabilismi. Migne, Cursus Theol. complet. t. XI. col. 1333 sqq.
Marc, Institutiones Mor. Alphonsianae ed. 2. Romae 1886.
Martin, Lehrbuch der kath. Moraltheologie. 3. Auflage. 1855.
Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas. Freiburg 1878.
Müller, E., Theologia mor. 2. Aufl. Vindob. 1878.
Newmann, Die hl. Maria. Aus dem Englischen. Köln 1866.
Noldin, Äquiprobabilistische Beweisführung. Zeitschrift für kathol. Theologie. Innsbruck 1896.
Patuzzi, Adelfo Dositeo, La causa del Probabilismo richiamata all' esame da Monsignor D. Alfonso De Liguori e convinta novellamente da falsità. Ferrara 1764.
Preuss, Zum Lobe der Unbefleckten Empfängnis. Freiburg 1879.
Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. 2 Bde. Bonn 1883.
Schanz, Apologie des Christentums. 2. Auflage. Freiburg 1895.
Scavini, Theologia moralis universa ad mentem S. Alfonsi de Liguorio. 2 voll. Paris Lugd. 1867.
Schäfer, Die Gottesmutter in der hl. Schrift. 1. Aufl. Münster 1887.
Schäzler, C. v., Das Dogma der Menschwerdung. Freiburg 1878.
„ Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. Mainz 1867.
Scheeben, Handbuch der Dogmatik. 3. Bd. Freiburg 1882.
Schell, Katholische Dogmatik. 3 Bde. Paderborn 1889—1893.
Schneemann, Entstehung und weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Kontroverse. Freiburg 1879—1880.
„ Molinismus und Kongruismus im „Katholik" 1879. S. 103—141.
Schwane, Dogmengeschichte der neueren Zeit. Freiburg 1890.
Tannoja, Vita di Sant Alfonso Maria de Liguori. Torino 1880.
Ter Haar, De Systemate morali antiquorum probabilistarum Dissertatio historica Critica. Paderborn 1894.
Vacandard, Leben des hl. Bernard von Clairvaux. 2 Bde. Mainz 1897.
Villecourt, Vie et institut de St. Alfonse de Liguori. Paris 1866. 4 voll.
Vindiciae Alfonsianae seu s. Alfonsi de Ligorio doctrina moralis vindicata a plurimis oppugnationibus P. Ballerini cura et studio

quorundam theologorum e congregatione ss. Redemptoris. ed. II. Paris-Tournay 1874.

Vindiciae Ballerinianae seu gustus recognitionis „Vindiciarum Alfonsianarum". Brüssel 1873.

Werner, Geschichte der kath. Theologie seit dem Trienter Konzil. München 1866.

„ System der christlichen Ethik. Regensburg 1850.

„ Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur der christlichen Theologie. 5 Bde. Schaffhausen 1861—1867.

Zaccaria, Storia litteraria d'Italia. Venezia 1753.

Zobl, Dogmengeschichte der kath. Kirche. Innsbruck 1865

Einleitung.

Biographische Notizen.

Geboren am 27. September 1696, entstammte Alfons einer altberühmten[1]) neapolitanischen Patrizierfamilie. Sein Vater Giuseppe Liguori, Marine-Kapitän in der königlichen Flotte, stand am Hofe Karls VI., des Königs beider Sizilien, in hohem Ansehen. Dieser Umstand berechtigte ihn, für die Zukunft seines Sohnes, dem seine Mutter Anna Cavalieri, in deren Adern spanisches Blut rollte, in ihrer Verehrung für den hl. Ildefons von Toledo in der Taufe den Namen Alfons hatte geben lassen, die weitgehendsten Hoffnungen zu hegen. Die Erziehung war bei den anderweitigen Pflichten des Vaters Sache der Mutter, welche in Verbindung mit dem Oratorianerpriester P. Tommaso Pagano ihrem Sohne jene tiefe Frömmigkeit einpflanzte, welche ihm sein ganzes Leben lang eigen blieb und aus jeder Seite seiner Schriften hervorleuchtet. Bezüglich der weiteren wissenschaftlichen Ausbildung des jungen Edelmannes wurde nichts versäumt,

1) Die Geschichte Neapels erwähnt im 12. Jahrhundert einen Marco Liguori als governatore der Stadt; in den nachfolgenden Jahrhunderten zeichnen sich noch mehrmals Sprösslinge des Geschlechtes auf dem Gebiete der Politik und des Kriegsdienstes aus: „Quanto fosse antica cotesta famiglia, non si conosce con certezza; nè qui sarebbe giusto d'andarlo indagando. È indubitato però che essa fu delle più illustre del reame; e che sin dal 1190 s'ha notizia di un Marco de Liguori, che governò Napoli insieme con un Pignatelli e altri nobili di quel tempo. Ancora, i De Liguori strinsero sempre parentado con nobilissime famiglie Napoletane, e non mancarono di gloriose tradizioni domestiche.“ Capecelatro, La Vita di Sant' Alfonso I. p. 21.

was irgendwie seiner späteren Karrière im Staatsdienste förderlich sein konnte. Die tüchtigsten Lehrkräfte wurden berufen zu einem gediegenen Unterricht in den klassischen Sprachen, der lateinischen und italienischen Poesie und der Musik [1]), welche sein Vater leidenschaftlich liebte, eine Vorliebe, die auch auf den Sohn überging.

Mit grossem Eifer widmete sich Alfons nach Absolvierung dieses Unterrichts dem Studium des bürgerlichen und kanonischen Rechtes, um nach dem Wunsche seines Vaters und auch nach eigener Neigung eine Advokatur in seiner Vaterstadt übernehmen zu können. Seine ganz ausserordentlichen Erfolge in diesen Studien — mit Altersdispense von 3 Jahren wurde er am 21. Januar 1713 im Alter von 16 Jahren zum Dr. juris promoviert — gaben den besten Hoffnungen Raum. In den nächsten 3 Jahren wohnte Alfons unter der Leitung von Neapels damals berühmtesten Rechtsanwalts Perrone an den verschiedenen Gerichtshöfen den Verhandlungen bei, um sich in den Geschäftsgang hineinzuleben und seine Studien noch zu vertiefen. Nach einer solch' allseitigen Vorbereitung trat er als selbständiger Rechtsanwalt auf und hatte sich bald einen ausgezeichneten Ruf als Advokat erworben. Weiteren ehrgeizigen Plänen seines Vaters wurde plötzlich ein jähes Ende bereitet durch ein Ereignis, welches mit einem Male dem Lebenslauf des jungen Mannes eine entscheidende Wendung gab und ihn einem höheren Berufe

1) Noch in seinem Alter gedenkt der Heilige dieses Musikunterrichts und trat selbst als Komponist auf. Zu zahlreichen Kanzonen schrieb er die Musik. Eine grössere Komposition aus dem Jahre 1760 wurde erst vor kurzem im British Museum zu London entdeckt und von P. J. Heiderich ediert. Sie trägt den Titel: Duetti tra l'Anima e Gesù-Cristo con Violino del Rmo Pdre Alfonso di Liguori, Rettore Maggiore del Sssmo. Redemtore. Über den kunsthistorischen und ästhetischen Wert dieser Komposition hat der Dozent an der Wiener Universität Max Dietz ein höchst anerkennendes Urteil abgegeben. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 49, S. 441 ff. Über die Veranlassung a. a. O. und Capecel. I. p. 33. Vgl. auch seine Sorge für den Kirchengesang. Briefe I. n. 69, 78 u. 79.

entgegenführte. Im Jahre 1723 von dem Duca di Gravina mit der Führung eines bedeutenden Prozesses gegen den Grossherzog von Toscana betraut, verfocht er die Sache seines Klienten mit allem Eifer, als zu seiner schmerzlichsten Überraschung es sich herausstellte, dass er eine gänzlich unhaltbare Sache vertrat. Der Gedanke, man möchte in seine Redlichkeit Zweifel setzen und die Befürchtung, er könne dadurch in den Verdacht kommen, als habe er wider besseres Wissen den Thatbestand zu vertuschen gesucht, erschütterte ihn so sehr, dass er den Entschluss fasste, der juristischen Laufbahn ganz zu entsagen [1]).

Trotz aller Versuche des durch ein solches Vorhaben in seinen liebsten Hoffnungen enttäuschten Vaters, ihn in seinem Entschlusse wankend zu machen, beharrte Alfons auf seinem Willen und nahm am 23. Oktober 1723 das geistliche Gewand. Im Lauf der folgenden drei Jahre widmete er sich unter der Leitung des Kanonikers Giulio Torni, späteren Bischofs von Arcadiopolis, dem Studium der theologischen Disziplinen, erhielt am 23. September 1724 die Tonsur, Anfang 1725 die niederen Weihen. Am 22. September 1725 die Subdiakonats-, am 6. April 1726 die Diakonats- und am 21. Dezember des gleichen Jahres die Priesterweihe.

Damals hatte ein aus China zurückgekehrter Missionspriester, Matteo Ripa, in Neapel ein Institut gegründet zur Ausbildung von Missionären für China. Alfons schloss sich dem neuen Unternehmen sofort an, aber seine durch ungewöhnliche Kasteiungen stark angegriffene Gesundheit gestattete ihm nicht, seinen Plan, als Missionär nach China zu ziehen, zur Ausführung zu bringen. Ihm war ein anderes Missionsfeld zugedacht.

1) „Denn," meinte er, „ein Advokat lebt ein Leben voll Mühen und voll Gefahren; er setzt sich der Gefahr aus, eines bösen Todes zu sterben; solch' eine Laufbahn sagt mir nicht zu; denn sie verschafft mir nicht jene Sicherheit des Seelenheiles, die ich wünsche." Bei Dilgskron I. 22.

In Amalfi war es, wo ihm bei einer Volksmission der Gedanke kam, eine eigene Kongregation zu gründen zum Zweck der Abhaltung von Missionen unter dem der Seelsorge fast beraubten Hirtenvolke. Die Ermunterungen seines Freundes Tommaso de Falcoja und die Visionen der Ordensschwester Maria Celeste Crostarosa zu Skala bewogen Alfons, seinen Plan ins Werk zu setzen. Am 9. November 1732 trat in Skala, einem Städtchen in der Nähe von Amalfi, die neue Kongregation, bestehend aus Alfons, 4 Priestern und einem Laienbruder, zusammen unter dem Namen einer Congregatio Sanctissimi Salvatoris [1]). Als Zweck seines Institutes giebt er selbst an, „jenem Volke Hilfe zu bringen, das in Landflecken und Ortschaften zerstreut lebt, weil dieses die geistige Hilfe am meisten braucht“ [2]). Es fehlte zwar nicht an Gegnern des neuen Unternehmens, allein Alfons war entschlossen, auf dem freiwillig übernommenen Posten auszuharren. Um sich den beständigen Angriffen gegenüber gewissermassen einen festeren Rückhalt zu geben, band er sich durch das Gelübde, sein Institut niemals zu verlassen, für immer an dasselbe. Dieses Gelübde hat ihn dann auch später zu jener Hingebung veranlasst, durch die allein er das Unternehmen durch alle Krisen glücklich hindurchbrachte. 1743 ward er zum Rector major gewählt [3]) und in diesem Amte von Papst Benedikt XIV. für immer bestätigt, als dieser Papst 1749 der neuen Kongregation die geistliche Approbation gewährte. Von jetzt an verbreitete sich der Orden rasch in dem Gebiete des Königreichs

1) Weil eine Kongregation unter diesem Namen schon bestand, wurde dieser später geändert in Congregatio Sanctissimi Redemptoris.

2) Dilgskron I. S. 187. Vgl. Briefe I. S. 55: Dass es im Gegensatze zu den Missionen der Jesuiten, welche mehr die gebildeten Stände im Auge haben, das Landvolk es ist, welchem der Heilige vor allem seine Stiftung gewidmet wissen will, vgl. Dilgskron a. a. O.

3) Über die Auffassung dieser seiner Stellung vgl. das Rundschreiben des hl. Alfons vom 8. Aug. 1754 an die Glieder der Kongregation. Briefe I. S. 332.

beider Sizilien [1]) und entfaltete überall eine segensreiche Thätigkeit.

Es war eine Anerkennung derselben, als der König den Heiligen auf den erzbischöflichen Stuhl von Palermo erheben wollte, ein Vorhaben, das an dessen Widerstand scheiterte. Als 15 Jahre später — 1762 — Clemens XIII. Alfons zum Bischof ernennen wollte, bedurfte es dessen ausdrücklichen Befehles, um ihn zur Annahme des ihm zugedachten Bischofssitzes in Santa Agata dei Goti [2]) zu bewegen.

Dieselbe rastlose Energie, die ihn als Rector major seiner Kongregation auszeichnete, brachte Alfons in die ihm übertragene Diözese mit. Der sittlichen und wissenschaftlichen Hebung des Diözesanklerus, unter dem bereits die Ideen der Zeit Eingang gefunden, wandte er sein Hauptaugenmerk zu und arbeitete in Visitationen und Konferenzen den schädlichen Einflüssen, die von Frankreich her sich geltend machten, entgegen. Die Gewissenhaftigkeit und peinliche Genauigkeit, die er selbst übte, wünschte der Heilige auch von seinen Untergebenen nachgeahmt zu sehen, und das war es — nicht wie Döllinger [3]) meint, seine Skrupulosität — was manche böswillige Kritik seiner Massnahmen hervorrief, ohne dass derlei Kritiken ihn von dem

1) Der Lieblingsplan des Heiligen, im Gebiete des Kirchenstaates eine Niederlassung zu gründen, um für den Fall, dass Neapels allmächtiger Minister Tanucci seiner Kongregation das gleiche Schicksal bereite, wie dem Jesuiten-Orden, eine Zuflucht zu haben, ging erst 1772 in Erfüllung. Über die weitere Ausbreitung des Ordens vgl. Heimbucher II. S. 291 ff.

2) Die Stadt zwischen Kapua und Benevent gelegen, war im 5. Jahrhundert ein Hauptstützpunkt der Goten. In den Kämpfen zwischen Karl von Anjou und Manfred wechselte es wiederholt seinen Herrn. Unter seinen Vorgängern auf dem bischöflichen Stuhle hatte Alfons auch Felice Peretti, welcher als Sixtus V. den päpstlichen Thron bestieg. Über die Geschichte der Stadt: Dilgskron II. 4 f. und Capecelatro II. 20.

3) Döllinger-Reusch I. S. 382. Vgl. dagegen Dilgskron II. S. 143.

einmal als recht befundenen und eingeschlagenen Weg hätten abbringen können. Nicht weniger besorgt war der neue Bischof für das Wohl seiner Diözesanen, denen er im November 1763, wo eine Hungersnot die Diözese heimsuchte, ein glänzendes Beispiel christlicher Nächstenliebe und selbstlosester Aufopferung gab. 1775 gab Pius VI. den unablässigen Bitten Liguoris nach und gestattete ihm die Resignation auf sein Amt.

Nach Niederlegung seiner Würde zog sich der Heilige nach seinem Lieblingsaufenthalte Nocera dei Pagani [1]) zurück, um dort in Muse seiner litterarischen Thätigkeit leben zu können. In dieser Hoffnung sollte er enttäuscht werden. Denn in diesen letzten Lebensabschnitt des Heiligen fällt die Feuerprobe seiner Kongregation. Durch zu grosse Nachgiebigkeit einiger Ordensmitglieder gegen den Minister Sambuca, den Nachfolger und Gesinnungsgenossen Tanuccis, durch welche sie die staatliche Zulassung für Neapel erlangen wollten, entstand eine Spaltung innerhalb der Kongregation, indem die einen das von der Regierung vorgelegte Regolamento annahmen, allerdings mit einigem Vorbehalt, während die andern — zumal die in den im Kirchenstaate gelegenen Ordenshäuser weilenden Kongregationsmitglieder — dasselbe für unannehmbar erklärten. Erst 1790 führten neu angeknüpfte Unterhandlungen mit der neapolitanischen Regierung zu einem befriedigenden Abschluss und Aufhebung der Spaltung. Indes sollte der Heilige die Erfüllung dieses seines heissesten Wunsches nicht mehr erleben. Am 1. August 1787 um die Mittagsstunde kündete die Totenglocke des Klosters von Nocera, dass Alfons aus diesem Leben geschieden.

Bald sollte ihm die Ehre der Altäre zu teil werden. Die Voruntersuchung zum Kanonisationsprozesse begann

1) Die Stadt, zwischen Neapel und Sorrant gelegen, ist in der Geschichte bekannt aus dem Kampfe Karls von Durazzo gegen Urban VI. Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste I. S. 108 ff.

gleich nach seinem Tode; bereits 6. September 1816 erfolgte die Selig- und am 26. Mai 1839 die Heiligsprechung.

Ausser dieser Erhebung unter die Heiligen der katholischen Kirche sollte Alfons noch eine andere Ehrung zu teil werden — infolge der unermüdlichen litterarischen Thätigkeit, die er während seines ganzen Lebens entfaltet. Schon zu seinen Lebzeiten hatten die Schriften des Heiligen, vorab in romanischen Ländern, eine weite Verbreitung gefunden. Anlässlich des Beatificationsprozesses wurden dieselben einer eingehenden Prüfung unterworfen und am 18. Mai 1803 erklärte die hl. Kongregation im Decretum super revisione et approbatione operum Venerab. Alfonsi: „Facta . . plena relatione tam praefatorum operum impressorum quam aliorum Mss. *omnium, nihil in eis censura dignum repertum fuit.*

Eine andere Auszeichnung erfuhren die Schriften des Heiligen am 5. Juli 1831. Der Kardinal von Rohan-Chabot hatte der Pönitentiarie die Fragen vorgelegt:

1. Utrum s. theologiae professor opiniones, quas in sua theologia Morali profitetur B. Alphonsus a Ligorio, tuto sequi ac profiteri possit?

2. An sit inquietandus confessarius, qui omnes B. Alphonsi a Ligorio sequitur opiniones in praxi s. Poenitentiae tribunalis, hac sola ratione, quod a S. Sede Apostolica nihil in operibus illius censura dignum repertum fuerit?

Darauf erging von der hl. Pönitentiarie die Antwort:

„Ad 1um: affirmative, quin tamen reprehendendi conseantur, qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas sequuntur.

Ad 2um: negative, habita ratione mentis S. Sedis circa approbationem Servorum Dei ad effectum canonisationis."

Dieser litterarischen Thätigkeit des Heiligen spendete dann Gregor XVI. in seiner Canonisationsbulle volles Lob:

„Plurimos sane sonscripsit libros sive ad morum doctrinam tuendam sive ad plenam sacri ordinis institutionem,

sive ad confirmandam catholicae religionis veritatem sive ad asserenda huius Sanctae Sedis Apostolicae iura sive ad pietatis sensum in christianorum animis excitandum. In iis porro inusitatam vim, copiam veritatemque doctrinae, singularia ecclesiasticae sollicitudinis documenta, exquisitum religionis studium, demirari licet. *Illud vero imprimis notatu dignum est, quod, licet copiosissime scripserit, eiusdem tamen opera inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse,* post diligens institutum examen, perspectum fuerit.

Den Höhepunkt kirchlicher Anerkennung erreichte Alfons am 23. Mai 1871, wo ihm Pius IX. die Ehre eines Kirchenlehrers zuerkannte. Im Decretum Urbis et orbis äussert sich der Papst also über die Schriften des Heiligen: „. . . Quod sancta operatione complevit, verbis etiam et scriptis docuit. Siquidem ipse errorum tenebras ab Incredulis et Jansenianis late diffusa, doctis operibus, maximeque Theologiae Moralis tractationibus, distulit atque dimovit. Obscura insuper dilucidavit, dubiaque declaravit, cum inter implexas Theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam straverit viam, per quam Christi fidelium animarum *moderatores, inoffenso pede incedere possent.*"

Durch diese Verfügung des Papstes war der glänzendste Stein in die Krone der Ehren gefügt, womit die Kirche den Heiligen geschmückt hat. Dass Alfons dieser höchsten kirchlichen Ehre würdig, zeigt eine Betrachtung seiner Werke, die er während einer dreissigjährigen schriftstellerischen Thätigkeit verfasst hat.

Die litterarische Thätigkeit des hl. Alfons im allgemeinen.

Von 1745 an, in welchem Jahre Alfons sein erstes, unsterbliches Werkchen „Gedanken und fromme Affekte beim Besuch des allerheiligsten Sakraments und der seligsten Jungfrau Maria für jeden Tag des Monats" erschienen bis 1777, wo er in dem drei kurze Kapitel umfassenden Aufsatz: „Die

Treue der Unterthanen gegen Gott macht sie auch treu gegen ihre Fürsten" — am Vorabend der grossen Revolution den Fürsten noch ein ernstes Videant consules zuruft, war Alfons unermüdlich mit der Feder thätig. Das Bücherschreiben schien ihm zu einer Art heiligen Leidenschaft geworden zu sein, der er auch im höchsten Greisenalter nicht entsagen konnte. So ist es denn eine stattliche Reihe von Schriften, die er ediert hat. Es ist das um so bewunderungswürdiger, als Alfons bei seiner unermüdlichen Thätigkeit in den Missionen nur wenig Zeit zum Studium für sich hatte und äusserst haushälterisch damit umgehen musste. So lange er als Ordensoberer in Nocera weilte, blieben ihm zu eigener Arbeit nur die heissen Sommermonate und die Fastenzeit; mit seiner Erhebung zum Bischofe von Santa Agata gewann er zwar mehr Zeit für seine litterarischen Arbeiten, gleichwohl aber bleibt es bei seiner äusserst angegriffenen Gesundheit und den wiederholten langen und schweren Erkrankungen, die er sich durch seine Kasteiungen zugezogen, fast unbegreiflich, wie er diese zahlreichen Abhandlungen über die verschiedensten Materien ausarbeiten konnte.

Der Erklärungsgrund für diese unermüdliche Schaffenskraft liegt in den Motiven, aus denen er zur Feder griff. „Er schrieb," wie sein Biograph sagt[1]), „nicht bloss aus dem Drange, die Fülle von Gedanken und Gefühlen seiner Seele mitzuteilen, er schrieb aus der Überzeugung und in der Hoffnung, durch eine solche Mitteilung seiner Lebensaufgabe gerecht werden zu können." Seine schriftstellerische Thätigkeit war ihm eine Fortsetzung seiner Thätigkeit als Volksmissionär; darin findet die auffallende Erscheinung, dass zu Zeiten der Krankheit Liguoris Fruchtbarkeit an Publikationen wächst, ihre Erklärung. In der Durchführung des einmal abgelegten Gelübdes, keinen Augenblick unbenützt vorübergehen zu lassen, wollte er selbst durch Krank-

1) Dilgskron I. 442.

heiten sich nicht hindern lassen, und mehr als eine Schrift wurde auf dem Krankenlager verfasst. „Ich beabsichtige," äussert er einmal in einem Briefe [1]) an seinen Verleger Remondini in Venedig über die Beweggründe zu litterarischen Arbeiten, „nichts anderes als die Verherrlichung Gottes und das Wohl der Kirche, die gegenwärtig von allen Seiten verfolgt wird. Auch habe ich nicht geschrieben, um mir einen Namen zu machen, sondern nur um zur Erkenntnis der Wahrheit beizutragen [2])."

Die Wahrnehmung, dass von Frankreich und England aus der Deismus und Materialismus auch in Italien Eingang fanden und die diesbezüglichen Schriften ungehindert verbreitet wurden, liess in Alfons den Gedanken reifen, durch Abfassung und Verbreitung besserer Litteratur dem entgegenzuarbeiten. So konnte er sodann, als er bei seinem Seelenführer dem P. Villani angeklagt war, dass er durch Bücherschreiben die Angelegenheiten der Diözese vernachlässige, entgegenhalten: „Betreffs des Murrens wegen des Bücherschreibens, sage ich, dass auch eifrige Bischöfe, indem sie ihre Diözesen regierten, gepredigt und geschrieben haben. So der hl. Johannes Chrysostomus, der hl. Augustinus, der hl. Ambrosius, der hl. Franz von Sales, Monsignor Sarnelli und andere, ... wenn ich frei von Geschäften bin thue ich etwas, was mir nützlich scheint, um nicht müssig zu sein. Die Kosten für den Druck habe ich aus den Büchern wieder herausgeschlagen. Übrigens sind die Bücher, die ich schreibe, Bücher, die meinen Diözesanen zum Nutzen gereichen [3])."

Die Absicht, die der Heilige sich vorgesetzt, durch seine litterarischen Arbeiten auf weitere Volkskreise einzuwirken, hat jenen einfachen und klaren Stil zur Folge, der allen Werken des Heiligen eigen ist. Allem stilistischen Beiwerk abhold, liebt

1) Vom 15. Nov. 1776. Briefe III. S. 576.
2) A. a. O. 327. Vgl. noch 117. 258 u. Anm.
3) Dilgskron II. S. 142.

er eine kurze und präzise Darlegung seines Gedankengangs. In einem Brief an seinen Verleger Remondini macht er bei Besprechung seines Werkes gegen den Deismus die Äusserung: „Allerdings giebt es hierüber verschiedene andere Werke, aber sie sind entweder sehr lang oder sehr dunkel oder für den Leser in der Regel schwer verständlich. Mein Bestreben geht stets dahin, die Bücher so zu schreiben, dass jedermann sie verstehen könne; und die Leute sagen mir auch, meine Werke hätten deshalb einigen Wert, weil darin die schwierigsten Gegenstände mit Klarheit auseinandergesetzt werden [1])." .... „Ich mache," heisst es in einem späteren Briefe, „die Sachen gern kurz und gut und bin ein Feind der Weitschweifigkeiten, die mir Überdruss erzeugen und bewirken, dass man die Sache nicht liest. Nach dem jetzigen Gebrauch will man allgemein die Bücher bündig und gehaltvoll, und so hoffe ich, wird das meinige werden [2])."

Es ist Liguori auch in der That gelungen was er anstrebt: das Volk las und liest seine Schriften gerne, wozu nicht wenig beiträgt der warme gewinnende Ton, welcher namentlich den asketischen Schriften des Heiligen eigen ist,

---

1) III. S. 335. Döllinger a. a. O. S. 394 meint: „Es sind doch unter seinen Schriften manche, von denen er sich bei nüchterner Überlegung selbst hätte sagen können, dass er mit denselben einem dringenden Bedürfnis nicht abzuhelfen brauche und dass er ihre Abfassung andern hätte überlassen dürfen . . . er schrieb eine Reihe von Büchern apologetischen oder dogmatischen Charakters und zwar solche, die nicht nur für seine nächste Umgebung unnötig, sondern auch für weitere Kreise insofern überflüssig waren, als die Gegenstände, die er darin behandelt, von anderen bereits besser behandelt waren." Alfons will aber keine rein fachwissenschaftlich-theologischen Lehrbücher schreiben, er will für das Volk schreiben und gerade in dieser Eigenschaft als Volksschriftsteller muss er gewürdigt werden, wenn man über seine schriftlichen Arbeiten ein billiges Urteil abgeben will.

2) L. c. III. 564. Vgl. andere Äusserungen bei Dilgskron I. S. 443.

sie sind der Ausdruck seiner innersten Gefühle, in ihnen giebt er sich selbst sein ganzes frommes Gemüt [1]).

Noch erübrigt es uns zum Abschluss dieser einleitenden Vorbemerkungen einen Blick zu werfen auf die Studien, welche Liguori zur Vorbereitung seiner Werke unternommen hat, und dabei einer Anklage näher zu treten, welche neuerdings wieder gegen ihn erhoben wurde: der Anklage oberflächlichen Studiums und Mangels der Originalität und auch der Kritik.

Trotzdem die Zeit für litterarische Arbeiten durch andere Berufspflichten ihm nur knapp zugemessen war, hat Alfons es nie unterlassen, zu einer jeden Schrift, die er verfasste, in eingehenden Studien sich vorzubereiten. An der Vollendung seiner Moraltheologie arbeitete er 15 Jahre und von dem Augenblick ihres Erscheinens an hat er nie aufgehört, immer wieder Verbesserungen anzubringen, wo ihm solche notwendig erschienen und noch während der Drucklegung sandte er Korrekturen, so dass, wie er selbst einmal meint, diejenigen, welche mit dem Drucken seiner Bücher beschäftigt seien, müssten die grösste Nachsicht mit ihm haben. Was speziell sein Hauptwerk, die Moraltheologie, betrifft, so sagt er in der Vorrede, dass er 15 Jahre daran gearbeitet und so viel als nur immer möglich war, klassische Autoren durchsucht habe [2]). Der von ihm citierten Autoren

1) Sein Stil, urteilt Villecourt: „Est toujours pur, simple, clair, plein de gravité, de convenance, d'onction et de grâce, sans manquer pour cela de concision et de force. Ses ouvrages ont besoin d'être médités, ils sont les productions de son coeur, l'expression de ses sentiments pour Dieu et le fruit de ses visites journalières au Très-Saint Sacrament. Souvent, c'est moins Alfonse qui parle que Dieu lui-même qui a guidé sa plume. Son langage est comme le suc de Saintes Ecritures et des Pères; c'est cequi explique cette onction merveilleuse qui règne dans tous ses écrits.“ Vie de Saint Alfonse II. p. 241.

2) Ut vero sententias veritati conformiores seligerem in quacumque quaestione, non parum laboris impendi; per plures enim annos quam plurima auctorum classicorum volumina evolvi tam rigidae quam benignae sententiae. Monitum Auctoris.

sind dann auch nicht weniger als 800 und die Citate in der Moraltheologie allein belaufen sich auf 34 000 [1]).

Aber auch die kleineren Werkchen waren nicht weniger Gegenstand sorgfältigster Vorbereitung. „Meine andern Werke sind zwar klein; aber sie sind sorgfältig gearbeitet und gehaltvoll," schreibt er an Remondini [2]). Und bei Besprechung seiner „Glorie di Maria": „Ich versichere Sie auch, dass ich bei jedem meiner Werkchen mir doppelt so viel Mühe gebe, als andere bei den ihrigen; denn ich schlage alle Autoren nach, die ich bekommen kann [3])." Und ein anderes Mal: — er hatte ein Werkchen über die letzten Dinge des Menschen angefangen, — klagt er seinem Verleger: „Das Werk ist schwierig, ... ich muss dazu tausenderlei Bücher durchlesen, denn das Werk ist ganz theologisch und voll von Schriftstellern [4])."

Das mag nun allerdings nicht buchstäblich zu fassen sein; aber derartige Äusserungen zeigen doch, dass der Heilige ein eingehendes Studium der einschlägigen Litteratur nicht vernachlässigte, ehe er an die Abfassung eines Schriftwerkes ging. Sein Verleger Remondini musste ihm mancherlei Werke senden, soweit sie in den Bibliotheken der einzelnen Ordensfilialen nicht vorhanden waren. Indes kann trotz alledem nicht in Abrede gestellt werden, dass bei Alfons die bewunderungswürdige litterarische Produktivität auf Kosten einer wissenschaftlichen Akribie ging. Viele Bücher, die er citiert und viele Autoren — für die Moraltheologie citiert er allein 800 — kannte er nur den Citaten nach, die er bei andern Schriftstellern gefunden. Vielfach begnügt er sich mit dem Hinweis auf Thomas von Aquin; die Moralisten speziel citiert er nach den Salmanticensern. Wenn er manche falsche und unechte Citate anführt, so darf eine billige Beurtei-

1) V. d. S. Alf. I. CXXVI.
2) Briefe III. S. 69.
3) Briefe III. S. 116.
4) A. a. O. S. 564.

lung die Berufsverhältnisse des Heiligen, unter denen er seiner litterarischen Beschäftigung oblag, nicht übersehen. Der weitaus grösste Teil der Zeit, in welcher Alfons litterarisch arbeitete, verlebte er in stets angestrengter Missionsthätigkeit in kleineren Landstädtchen, in denen nur unbedeutende Bibliotheken ihm zur Verfügung standen. So nimmt er die Citate wie er sie fand, ohne sie verifizieren zu können, ausserdem muss der grosse Fortschritt der patrologischen Forschungen in dem letzten Jahrhundert in Betracht gezogen werden und ist es unzulässig, nach dem Masstab der Gegenwart jene Zeit messen zu wollen.

Es gilt das den Angriffen gegenüber, welche Döllinger auf Grund dieser falschen Citate gegen den Kirchenlehrer Alfons richtete. In seiner Erklärung vom 18. März 1871 äussert er sich über diesen Punkt also: „Ich erbiete mich ferner, den Beweis zu führen, dass die Bischöfe der romanischen Länder Spanien, Italien, Südamerika, Frankreich, welche in Rom die immense Mehrheit gebildet haben, nebst ihrem Klerus schon durch die Lehrbücher, aus welchen sie zur Zeit ihrer Seminarbildung ihre Kenntnisse geschöpft haben, bezüglich der Materie von der päpstlichen Gewalt irre geführt worden waren, da die in diesen Büchern angeführten Beweisstellen grossenteils falsch, erdichtet oder entstellt sind. Ich will dies nachweisen an den beiden Hauptwerken und Lieblingsbüchern der theologischen Schulen und Seminarien, der Moraltheologie des hl. Alfons speziell des darin befindlichen Traktats vom Papste, aus der Theologie des Jesuiten Peronne [1]) etc.“ und Döllinger-Reusch: „Jedenfalls sind die Citate in Liguoris Schriftstellerei einer der wundesten Punkte“ und über seine den Primat behandelnden Schriften, dass gerade auf diesem Gebiete Liguoris Unzuverlässigkeit hervortrete [2]). Bei dem Einwand übersieht Döllinger,

1) Hergenröther, Kritik der Döllingerschen Erklärung S. 47 ff.
2) I. S. 406.

dass man sich bei der Entscheidung jener dogmatischen Frage sehr gut auf Alfons als auf einen Heiligen der Kirche berufen konnte, da diese ja von jeher ein sehr grosses Ansehen bezüglich der katholischen Lehre hatten und Reinheit des Glaubens ja mit zu den Bedingungen der Heiligkeit gehört [1]). Gewiss steht Alfons grösser da als Heiliger denn als Gelehrter, sein tief religiöser Geist grösser als seine Beweisführungen; daraus aber schliessen wollen, dass er bezüglich des Glaubens keinerlei Autorität habe, wäre in keiner Weise gerechtfertigt. Des Weiteren ist gegen diese Auslassung Döllingers über die mangelhafte Beweisführung Liguoris auf Grund falscher Citate zu erwidern: dass selbst dann, wenn alle Belegstellen gestrichen werden müssten, für Döllinger gegen den „Infallibilisten" Liguori wenig gewonnen wäre, „denn etwas anderes ist ein Dogma, etwas anderes die Beweisführung für dasselbe. Wir können in einem juristischen Kommentar zu einem ganz ausgezeichneten Gesetze leicht unzureichende Gründe und unhaltbare Belege antreffen. Wir können Zeugen des kirchlichen Glaubens für einen bestimmten Satz aus verschiedenen Jahrhunderten anführen, die als Theologen in ihrer Beweisführung nicht sehr glücklich waren [2])."

Was den Mangel an Originalität anbelangt, so übersieht die Anklage völlig, dass Alfons eben durch seine kompilatorische Thätigkeit das geworden ist, als was ihn die Geschichte der Moralstreitigkeiten feiert, der Mann, durch dessen Eingreifen der lange und verhängnisvolle Streit unter den Moraltheologen endlich beigelegt wurde. „Man wundert sich," sagt in diesem Sinne der Apologet Weiss, „wie ein Mann, der wohl unter allen Lehrern am wenigsten original gewesen ist, zum Kirchenlehrer erhoben werden konnte. Und man

1) Hergenröther, a. a. O. S. 30.

2) Hergenröther, a. a. O. S. 48. Über die Citate im einzelnen cf. Vind. Ball. p. 104.

hat damit den Grund seiner ausserordentlichen Grösse angegeben. Lange genug hatte der Zwiespalt unter den katholischen Lehrern und Schriftstellern selbst gewährt. Er hatte sicher sein Gutes gehabt, sonst hätte ihn der Herr nicht zugelassen. Aber er hatte auch, dank der menschlichen Leidenschaft, gründlich Verderben gestiftet. Nunmehr war es Zeit, eine neue Richtung anzubahnen. Statt dass die, welche zur Verteidigung der Kirche berufen sind, ihre Waffen mit dem grössten Eifer gegen sich selber kehren, sollen sie dieselben vereint gegen den gemeinsamen Feind richten. Die Verwirklichung dieser dringlichsten Aufgabe der neuesten Zeit einzuleiten, war der grosse Heilige berufen. Gerade das, was nicht original an ihm erscheint, ist vielleicht das Originalste an ihm, dass er nicht um jeden Preis etwas Neues und Anderes sagen, sondern alle Ansichten sammeln, mildern, beschwichtigen, ausgleichen will. So hat er eine Aufgabe gelöst, die zwar noch nicht abgeschlossen ist, die aber hoffentlich, nachdem er einmal den Anstoss gegeben, durch die Mitwirkung aller derer, welche die Ehre Gottes und das Heil der Welt am Herzen liegt, bald ihren Abschluss finden wird [1]).“

1) Weiss, Apologie des Christentums vom Standpunkt der Sitte und Kultur. Freiburg 1890. V. S. 688.

I. Teil.

Die moraltheologischen Schriften

des

hl. Alfons v. Liguori.

1. Abschnitt.

§ 1.

Die Moralstreitigkeiten in der katholischen Kirche bis zur Zeit des hl. Alfons v. Liguori.

Im Vorwort zur „Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche“ macht Döllinger die Bemerkung: „Der Kampf um die Moral hat sich durch das ganze achtzehnte Jahrhundert fortgesetzt, so dass bald Frankreich, bald Italien der Hauptschauplatz desselben wurde. Er hat wesentlich zum Untergang des (Jesuiten-) Ordens und dessen Aufhebung durch den päpstlichen Stuhl beigetragen, und es gab eine Zeit, in welcher viele hofften, dass auch das System, dessen festeste Stütze die Gesellschaft Jesu gewesen, für immer aus der Kirche verdrängt werden und ernste, tiefgehende Reformen in der kirchlichen Disziplin daran sich knüpfen würden. Das war eine Täuschung: mit der Gesellschaft ist auch ihre Lieblingsdoktrin wieder zu neuem, kräftigen Leben erstanden, und nicht nur dies, sie ist nun erst zu einer Herrschaft gelangt, welche sie früher zu besitzen weit entfernt war. Indem der Jünger und Geisteserbe der Jesuiten, Alfons Liguori, auf den Altar erhoben und, der erste unter den Kasuisten, als unantastbarer Meister und Lehrer der römisch-katholischen Kirche feierlich proklamiert wurde, hat der Orden, der den Probabilismus und die Attritionslehre zwar nicht erfunden, aber ausgebildet hat, den glänzendsten und wirksamsten seiner Siege erfochten[1].“

Dass dieser Sieg des Probabilismus gleichbedeutend war

1) Döllinger-Reusch: Geschichte der Moralstreitigkeiten I. S. V.

mit der Niederlage und der Ausrottung aller wahren Moralität, weiss Harnack zu verkünden [1]). Er findet im Probabilismus ein „System der Sittenlosigkeit" und sieht in der ersten wissenschaftlichen Begründung dieses Moralsystems durch den Dominikaner Bartholomäus de Medina „die Befreiung der Moral von der Moral, der Religion von der Religion im Namen der Moral und Religion" [2]). Ebenso wie er urteilt der Philosoph Kuno Fischer. Ihm „ist der Probabilismus die Kunst, aus dem Gewissen eine Wahrscheinlichkeits-Rechnung zu machen, und zwar eine solche, welche die Wahrscheinlichkeit der sündhaften Motive vermindert" [3]).

Das ist die zum Dogma gewordene Anschauung des Protestantismus über das Moralsystem des Jesuitenordens und dessen „Geisteserben" den hl. Alfons, und zur Begründung dieser Ansicht beruft man sich auf die Provinzialbriefe Pascal's und die anderen Schriften der Männer von Port Royal! Indes zeigt schon diese Berufung auf diese Autoren, dass eine objektive Darlegung des Thatbestandes hier vergebens gesucht wird. Denn bei Schriften wie den Provinzial-briefen kann die Stellungnahme ihrer Verfasser nicht scharf genug betont werden. Dass bei diesen Gegnern des Jesuiten-Ordens aber der Hass die Feder geführt, lediglich zum Zwecke der Diskreditierung der Gesellschaft Jesu, wird ja nicht in Abrede gestellt. Wie wenig diese Anklagen der Jansenisten [4]) und ihrer modernen Nachbeter der Wirklichkeit entsprechen, wie sehr sich vielmehr das Moralsystem des Probabilismus auf dem Boden der Sittlichkeit aufbaut und sich mit derselben vereinigen lässt, ohne ihr den Todesstoss zu versetzen, soll durch eine Darlegung seiner Prinzipien wie der andern Moralsysteme gezeigt werden.

1) Dogmengeschichte III. S. 641.

2) A. a. O. S. 642.

3) Geschichte der neueren Philosophie I. 1, 135. Vgl. dazu: Hase, Polemik, 2. Aufl., S. 283: „Der Probabilismus gestattete die Lüge zum Verderben des Ketzers, den Mord um die Ehre zu retten!" (!)

4) Vgl. Duhr, 605, Anm.

Die nächste und formale Regel für die Handlungen des Menschen ist das Gewissen. Was es gebietet, das hat zu geschehen, und was es verbietet, hat zu unterbleiben. Insoweit der Mensch gegen sein Gewissen handelt, sündigt er, weshalb der Apostel die Strafbarkeit der Heiden auf ihr gewissenswidriges Handeln zurückführt [1]). Um aber handeln zu können, ist notwendig eine conscientia certa, d. h. die moralische Gewissheit von der Erlaubtheit des hic et nunc zu setzenden Aktes. Nicht immer ist die Verpflichtung evident. Es können Zweifel sich erheben, ob eine solche Verpflichtung besteht, ob die Handlung erlaubt oder unerlaubt sei. Die Möglichkeit solcher theoretischer unlösbarer Zweifelszustände lässt sich nicht bestreiten; denn das Gebiet des unzweifelhaft Sicheren ist in der Moral keineswegs soweit, dass es alle möglichen Verhältnisse des menschlichen Lebens umfasste, dass es alle möglichen Beziehungen des Menschen zu Gott, zu sich selbst, zu seinen Nebenmenschen und der ganzen menschlichen Gesellschaft klärte und unverrückbar festsetzte [2]). Jeder Versuch, derartige Zweifelszustände zu leugnen, würde durch die Praxis des Lebens Lügen gestraft werden. Wollte der Mensch sich mit dem Satze begnügen: quod dubitas, ne feceris, und nur handeln, wo er sicher und unzweifelhaft weiss, dass so zu handeln erlaubt ist, er käme sehr oft überhaupt niemals zum Handeln, ohne jedoch dadurch etwas gewonnen zu haben. Denn auch das blosse Unterlassen einer Handlung hat seine Folgen und setzt eine Willensentscheidung voraus, die recht oder unrecht sein kann [3]). In solchen Fällen, wo eine absolute Sicherheit, eine evidente Einsicht nicht gewonnen werden kann, muss, da der Mensch im Zustand des Zweifelns nicht handeln darf und doch die Umstände zum Handeln drängen,

---

1) Rom. 2, 15.
2) Vgl. Katholik 1874, I. S. 50.
3) Vgl. Sigwart, Vorfragen der Ethik. Freiburg 1886, S. 28.

die Sicherheit für das praktische Handeln auf einem anderen Wege gewonnen werden.

Hier setzen die Moralsysteme ein: sie wollen ein allgemeines, für alle Fälle gültiges Prinzip geben, auf Grund dessen man sich beim Mangel spekulativer Gewissheit ein praktisch sicheres Urteil über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung bilden kann. Die Moralsysteme bezwecken also nichts anderes, als eine auf wissenschaftlicher Grundlage aufgebaute Entscheidung in Zweifelsfällen, um dadurch den absolutesten Subjektivismus für die Lösung solcher Zweifelsfragen zu verhindern, der dort Platz greifen muss, wo man eine objektive Norm der wissenschaftlichen Darlegung, wie weit in einem konkreten Zweifelsfall eine Verpflichtung reicht, nicht anerkennt[1]).

In all diesen Fällen, in welchen die Moralsysteme Verwendung finden wollen, ist also Gewissheit über die Verpflichtung oder Nichtverpflichtung bezw. über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Gesetzes und darum auch über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung nicht zu erreichen; es stehen sich jedesmal zwei Ansichten gegenüber, von denen keine so begründet ist, dass sie sicher und gewiss wäre, sondern jede ist mehr oder minder probabel. Lassen sich für jede der beiden Meinungen gleich starke Gründe anführen, so sind sie aeque probabilis. Je nach den verschiedenen Graden der Probabilität nähern oder entfernen sich die entgegenstehenden Meinungen von der Aequiprobabilität. Nimmt man diese als Zentrum, so steht ihm am nächsten die opinio paulo minus probabilis und die opinio paulo probabilior; weiter entfernt die opinio probabilis und die opinio probabilior, noch weiter entfernt die opinio tenuiter probabilis und die opinio probabilissima. Der hl. Alfons unterscheidet noch weiter eine multo certe probabilior und eine dubie probabilis. Was diese letztere anbelangt, die opinio dubie probabilis, so dürfte es zur Ver-

1) Vgl. Katholik 1874, I. S. 52.

einfachung und zur Klarstellung des strittigen Punktes nicht wenig beitragen, wenn man die dubie probabilis nicht mehr als eine Unterart der probabilis bezeichnet, sondern als zum Laxismus gehörig, ganz aus der Diskussion ausscheidet [1]).

Die Probabilität kann sich auch auf innere, der Sache selbst entnommene Gründe stützen (probabilitas intrinseca) oder auf äussere, d. h. die Autorität von Sachverständigen, Fachgelehrten u. s. w. (probabilitas extrinseca). Zu unterscheiden von der opinio probabilis ist die opinio tuta, bei deren Befolgung die Verletzung eines Gesetzes und damit auch die Sünde ausgeschlossen ist, gleichviel ob die Meinung das Gesetz oder die Freiheit begünstigt. Die Terminologie hat sich dahin ausgebildet, von zwei Meinungen, die sich entgegenstehen, die zu gunsten des Gesetzes sprechende stets als die opinio tutior und die zu gunsten der Freiheit sprechende als minus tuta zu bezeichnen. Wenngleich die opinio pro lege als tutior theoretisch den Menschen am meisten gegen eine Gesetzesverletzung sicher stellt, so kann es sich doch fügen, dass die opinio pro lege für den Einzelnen subjektiv noch keineswegs die sicherere i. e. securior ist, vielmehr kann auch die zu Gunsten der Freiheit sprechende Meinung die securior sein, weil bei der sittlichen Schwäche des Menschen mit der Ausdehnung und Steigerung der Verpflichtung auch die Gefahr der Sünde wächst. „Ubi enim non est lex, nec praevaricatio.“ Rom. 4, 15.

Im Anschluss an diese Unterscheidungen sind folgende Systeme ausgebildet worden:

I. Der absolute Tutiorismus (Tutiorismus rigidus, auch

---

1) Der Missdeutung wegen wäre auch zu vermeiden die Bezeichnung probabiliter probabilis. Vgl. Ballerini l. c. 180; Göpfert, Litt. Rundschau. Febr. 1892, S. 204. Auch die tenuis probabilitas kann als wahre Probabilität nicht zugelassen werden, denn sie enthält eine contradictio in adjecto. Alfons vergleicht damit Ausdrücke wie tenuis fortitudo, tenuis peritia, die jedermann im Ernste nur statt debilitas und imperitia brauche. Vgl. Homo. Ap. Tr. I n. 30.

Rigorismus genannt). Sein Prinzip ist: In allen Fällen des spekulativen Zweifels ist die opinio tutior zu wählen, selbst dann, wenn die entgegenstehende probabilissima wäre.

II. Der gemässigte Tutiorismus: Man muss stets der tutior folgen; nur wenn die gegenteilige Meinung probabilissima wäre, kann man sich zu gunsten der minus tuta entscheiden.

III. Der Probabiliorismus: Man darf der minus tuta nur dann folgen, wenn sie die probablere ist.

IV. Der Probabilismus: Man darf der minus tuta auch dann folgen, wenn sie weniger probabel ist, als die entgegengesetzte, wenn sie sich nur innerhalb der Grenzen einer soliden Probabilität hält, certe et solide probabilis ist.

V. Der Laxismus (Probabilismus excessivus): nach ihm kann man der minus tuta auch dann folgen, wenn sie nur dubie, tenuiter probabilis ist.

Diese fünf Systeme wurden in der Moraltheologie vor dem Auftreten des hl. Alfons erörtert. Ausserhalb der Kontroverse trat zuerst der Laxismus: er wurde 1679 von Innocenz XI. zensuriert. Die von ihm zensurierte Thesis lautet: „Generatim, dum probabilitate intrinseca seu extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus [1])."

1) Es ist zu bemerken, dass der Laxismus als System niemals von einem Theologen verteidigt wurde. Die drei Moralisten: Tamburini, Bresser und Amico, welche am meisten als Verfechter des von Innocenz XI. proskribierten Satzes genannt werden, werden mit Unrecht des Laxismus geziehen. Vgl. Ballerini-Palmieri I. 622. Was die andern als Laxisten verrufenen Theologen anbelangt, wie Caramuel, Moya, Diana, J. Sanchez, so sind auch sie durchaus nicht Verfechter des Laxismus als System; mögen sie auch in ihren kasuistischen Schriften zu leicht die Probabilität einer Ansicht an einzelnen Fällen behauptet haben, so berechtigt das nicht zu dem Vorwurf systematischer Verteidigung des Laxismus. In dieser Hinsicht ist der Hinweis Döllingers auf das Urteil Liguoris, welcher den Caramuel als princeps laxistarum bezeichnet, völlig nichtssagend. Ebensowenig geht es an, den Probabilismus für den Laxismus verantwortlich zu machen, wie es Döllinger thut, wenn er die von ihm gebrandmarkten Laxisten dem Probabilismus an die Rockschösse hängen will, wenn

Dem gleichen Schicksal der Zensurierung verfiel der Tutiorismus. Alexander VIII. verwarf ihn durch die im Jahre 1690 erfolgte Verurteilung der von dem Löwener Professor Sinnich in seinem Buche Saul exrex aufgestellten Thesis: „Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam“ (Denz., Enchir. 1160). Soviel Bestechendes der Tutiorismus als anscheinend grossartiges Ideal der Sittlichkeit auch an sich hat, man darf darob die grossen Fehler desselben nicht übersehen. Gewiss giebt es ein Gebiet, wo nur die opinio tutior, quae stat pro lege die Herrschaft führt; das ist überall, wo es sich handelt um das Verhältnis von Mittel und Zweck; dort muss, wer zum Zweck verpflichtet ist, auch das Mittel, das am besten den Zweck erreicht, anwenden; hier gilt lediglich das Sichere, das Tutum. Bei Besitzstreitigkeiten zwischen Freiheit und Gesetz handelt es sich lediglich um das Licitum, bei der Frage aber um das Verhältnis von Mittel und Zweck um das Validum und da hat alles zu geschehen, was die Erreichung des Zweckes sicher stellt. In all diesen Fragen können darum jene Grundsätze, wie sie aus dem Verhältnis von Freiheit und Gesetz abgeleitet werden, nicht zur Geltung kommen; hier gilt vielmehr: In dubio pars tutior est eligenda. Wer also verpflichtet ist einen bestimmten Zweck zu erreichen und die sichere Überzeugung hat, dass nur durch diese Handlung dieser Zweck erreicht wird, der muss auch diese Handlung setzen und darf kein anderes Mittel anwenden, das blos probabel diesen Zweck erreichen kann; und wenn er ein sicheres Mittel nicht anwenden kann, so ist er verpflichtet von dem sich ihm als wahrscheinlich Darbietenden das zu wählen, welches die grössere Wahrscheinlichkeit für

er sagt: diese hätten das System bis in seine schlimmsten Konsequenzen ausgebildet. Durch die Forderung einer vera et solida probabilitas hat der Probabilismus zwischen sich und dem Laxismus eine unübersteigliche Mauer aufgerichtet. Ohnehin finden sich in Einzelfragen laxe Sätze bei den Vertretern aller Richtungen. Vgl. Döllinger-Reusch I. S. 50.

die Erreichung des zu erreichenden Zweckes darbietet. In allen Fällen also, wo es sich handelt de necessitate medii et praecepti certi, muss tutioristisch entschieden werden, z. B.: bei der Ausspendung der Sakramente und überall da, wo es sich um ein zum ewigen Heil absolut notwendiges Mittel handelt oder, wo sichere Pflicht fordert, einen drohenden Schaden an sich oder dem Nächsten, sei es am Leibe oder an der Seele oder an den Gütern, zu verhindern; es sind das die als Beispiele aus dem Berufsleben des Jägers, Arztes, Richters und Priesters aufgeführten Fälle, die man mit Unrecht als „Ausnahmen" des probabilistischen Systems bezeichnet[1]); denn dieses hat auf diesem Gebiet überhaupt keine Geltung, denn Validum und Licitum sind vollständig voneinander verschieden. Auf jenem Gebiete aber, wo es sich handelt um das Verhältnis von Gesetz und Freiheit, ist die Freiheit so lange im Besitz ihrer Stellung, bis durch strikten Beweis die Existenz des Gesetzes erwiesen und geht es nicht an, ein Gesetz, das auf dem Zweifelsgebiet, wo es sich handelt um Mittel und Zweck, auf das ganz andere Gebiet hinüberzutragen, wo es sich handelt um das Verhältnis von Gesetz und Freiheit. Der Tutiorismus leidet an einer vollständigen Verkennung dieses Thatbestandes. Ausserdem führt seine Forderung in dubiis pars tutior est eligenda zur sklavischen Erfüllung des Gesetzes, zu einem unvernünftigen Buchstabendienst, zu jenem Pharisäismus, der einen Zaun zieht um das Gesetz und dem Menschen unerträgliche Lasten auferlegt. Endlich ist seine Konsequenz nur eine scheinbare. Sein πρῶτον ψεῦδος ist, dass die opinio pro lege, die man ja als tutior bezeichnen mag, auch subjektiv und in concreto die pars tutior repräsentiere oder dass sie für den Einzelnen unbedingt securior sei und allein Garantien gebe, den Willen

1) Quae igitur a compluribus scriptoribus tamquam „exceptiones" a probabilismi licitate statuuntur vere exceptiones non sunt, multo minus defectio a regula probabilismi, sed solum veri sensus probabilismi declaratio. Vgl. Lehmkuhl I. n. 82.

Gottes nicht zu verfehlen. Sehr oft aber dürfte eine freiere Auslegung des Gesetzes und seiner Verbindlichkeit viel mehr den Intentionen des göttlichen Gesetzgebers entsprechen als starres Festhalten am Buchstaben [1]). Was der Tutiorismus als Lösung des Problems ausgiebt, ist keine Lösung, sondern ein gewaltsames Zerhauen des Knotens.

Mit der Verurteilung des Tutiorismus war auch der Tutiorismus mitigatus mitbetroffen, denn er ist ja doch nur eine theoretische Modifikation des absoluten Tutiorismus, die in praxi nie zur Geltung kommen konnte.

Länger behauptete sich der Probabiliorismus: ja es gab eine Zeit, — die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts — wo er fast uneingeschränkt die Geister beherrschte und bei demselben Orden, dem der erste wissenschaftliche Begründer des Probabilismus angehörte, den Dominikanern so gut wie als Ordensdoktrin galt. Diesen Sieg verdankte er dem erfolgreichen Vorstoss der Jansenisten gegen den Jesuitenorden und den von diesem verfochtenen Probabilismus.

Dieses letztgenannte Moralsystem geht aus von dem allgemein gültigen Grundsatz lex dubia non obligat; um verpflichtende Kraft zu haben, muss ein Gesetz genügend promulgiert sein; ein Gesetz aber, gegen dessen Existenz schwerwiegende Zweifel vorgebracht werden, kann nicht als genügend promulgiert angesehen werden, es entbehrt jeder verpflichtenden Kraft. Neben dem kommt noch das andere Prinzip in Betracht: melior est condicio possidentis; hier

1) Welch eine Verkennung des eigentlichen Kernpunktes verrät es, wenn Harnack (Dogmengesch. III. S. 644, Anm.) den Tutiorismus als „allein sittlich" bezeichnet und Alexander VIII. wegen der Verurteilung dieses Systems anklagt! — Zur Kritik des Tutiorismus vgl. I Makk. 2: Haben die Juden recht gehandelt, wenn sie am Sabbat nicht kämpften, sondern von den Syrern sich niedermetzeln liessen, bloss wegen des Gebots der Sabbatruhe? Die Ausflucht mit dem passiven Martyrium ist nicht ausreichend, weil dann der ganze Makkabäeraufstand der inneren Berechtigung entbehrt. Ist aber dieser Krieg ein heiliger Krieg, so kann der Sabbat durch ihn nicht entheiligt werden.

angewandt auf das Verhältnis von Freiheit und Gesetz. Der Mensch ist an und für sich Herr seines Handelns, er besitzt als kostbarstes Stück seiner natürlichen Ausstattung das Recht der freien Selbstbestimmung für sein Handeln. Schranken, welche dieser Selbstbestimmung entgegengesetzt werden — und das ist ja schliesslich jedes Gesetz, wenn auch wohlthätige und heilsame Schranken — müssen erst als zu Recht bestehend nachgewiesen werden. Solange dieser Beweis nicht erbracht ist, ist der Mensch nicht verpflichtet, seiner Freiheit sich zu begeben.

Aus diesen Prinzipien deduziert der Probabilismus seinen Grundsatz: dass es erlaubt sei, einer wirklich wahrhaft praktisch probabeln Meinung zu folgen, auch dann, wenn die zu gunsten des Gesetzes sprechende (die tutior) probabeler wäre, mag es sich nun handeln um die Existenz des Gesetzes oder um die Cessation eines gewissen Gesetzes. Das mag nun allerdings auf den ersten Blick aussehen als eine logische Ungeheuerlichkeit; aber nur solange, als man den Begriff der tutior gleichsetzt mit dem der verior oder securior und das probabilistische Prinzip auch auf jenes Gebiet übertragen wollte, auf dem allein das tutioristische uneingeschränkt seine Anwendung finden muss.

Den andern Systemen gegenüber zeichnet sich der Probabilismus aus durch konsequentere Durchführung der in ihm enthaltenen Wahrheit und praktischen Verwendbarkeit. Denn wenn es doch einmal erlaubt und richtig ist, die tutior, die das Gesetz und seine Forderung begünstigende Meinung zu verlassen auf Grund einer Wahrscheinlichkeit — und auch die probabilior ist keine certitudo, sondern ein assensus cum formidine oppositi — wäre es ein Stehenbleiben auf halbem Wege, wollte man bei der probabilior Halt machen und nicht bis zu der certa, vera et solida probabilitas weitergehen, zumal damit für die Praxis eine ungleich grössere Verwendbarkeit gegeben ist; ist es doch weit leichter zu beurteilen und zu erkennen, ob eine An-

sicht wirklich und in sich probabel ist, als abzuwägen, ob eine andere auf mehr, weniger oder gleich wahrscheinliche Gründe sich stützt.

Systematisch formuliert wurde dieses System zum erstenmal vorgetragen von dem spanischen Dominikaner Bartholomaeus de Medina (1528—1581) in seinem 1571 oder 1572 [1]) erschienenen Kommentar zur Prima Secundae der Summe des hl. Thomas von Aquin und erlebte seit jener Zeit eine sehr bewegte Geschichte. Medina verteidigt den Satz: „Si est opinio probabilis, licitum est, eam sequi, licet opposita probabilior sit." Um der Ausbeutung dieses Satzes durch den Laxismus vorzubeugen, fügt er bei: „Opinio non dicitur probabilis ex eo quod in eius favorem afferantur rationes apparentes et quod habeat assertores et defensores (nam isto pacto omnes errores essent opiniones probabiles), sed ea opinio est probabilis, quam asserunt viri sapientes et confirmant optima argumenta [2])." Damit ist Medina keineswegs der „Erfinder" eines vorher gänzlich unbekannten Gedankens; er selbst nennt Dominicus Soto als Gewährsmann und noch früher hatte Johannes Nider † 1438, auf den Konzilien von Basel und Konstanz thätig, zu dem probabilistischen Gedanken sich bekannt in den Worten: „Inter contrarietatem opinionum eligens, unam partem tunc videtur securus in conscientia, quando illa opinio non est evidenter contra sacram scripturam vel determinationem ecclesiae *modo sciat vel per se vel per alium, cui credit, probabiliter rationes contrarias solvere.*" De decalogo [3]). Keiner von den Zeitgenossen des Salmanticensers hat in diesem Satz etwas anderes gesehen als eine kurze Präzisierung einer längst vorhandenen Praxis; keinem von allen ist es eingefallen, darin eine neue Lehre zu sehen, die mit der Moral des Evangeliums im schroffsten Gegensatze

1) Nach Lehmkuhl I. p. 60. Döllinger-Reusch I. S. 29 giebt das Jahr 1577 an.

2) Bei Döllinger-Reusch I. S. 29. — 3) Kath. 1874. S. 145.

stünde. Vielmehr galt dieser Satz Medinas als vollständig den christlichen Sittengesetzen konform, so sehr, dass er sofort in allen Schulen und Orden Eingang fand. Die Zeit von 1572, als dem Jahr des Erscheinens von Medinas Kommentar, bis 1656, als dem Erscheinungsjahr der Provinzialbriefe Pascals, ist die Periode des ungehinderten Siegeszugs des Probabilismus. Mit Recht berufen sich dessen Verfechter in ihrem Autoritätsbeweis [1]) für die Richtigkeit ihres Systems auf diese Ausbreitung.

Bis zum Beginn der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts [2]) war der Probabilismus unstreitig die herrschende Lehrmeinung in den Theologenschulen. Mit dem Jahr 1656 eröffnet Pascal im Bunde mit Arnauld und Nicole den Kampf gegen denselben zu Gunsten des Rigorismus von Port Royal. Es darf dabei im Interesse einer objektiven Beurteilung der Frage nie vergessen werden, dass der Streit ausging von der Häresie, nicht von seiten kirchlicher Organe, und dass erst, nachdem die Geister erhitzt waren, auch Männer der Kirche für die dem Anscheine nach durch die Probabilisten bedrohte Reinheit der kirchlichen Sittenlehre gegen den Probabilismus Stellung nahmen. In der rigoristischen Doktrin des Jansenismus sah man dem als libertinistisch

---

1) Vgl. Kirchenlexikon: Artikel: Moralsysteme col. 1873—1874.

2) Noch im 16. Jahrhundert schlossen sich Medina an: die Dominikaner Luis Lopez, Domingo Bannez, Diego Alvarez, Barthol. und Petrus de Ledesma, der Augustiner Miquel Salon (1592), Petro de Navarra (1594); der erste Jesuit, welcher den Probabilismus verteidigt und ihn zugleich als die bei den Theologen seiner Zeit herrschende Ansicht bezeichnet, ist Gabriel Vasquez (1549—1604). Auch in Frankreich fand er ausserhalb des Jesuitenordens Vertreter. Döllinger muss selbst gestehen: „Man kann weder sagen, die Jesuiten hätten den Probabilismus erfunden, noch sie allein hätten ihn verteidigt und verbreitet. Er hat sogar schon vor der Mitte des 17. Jahrhunderts im Orden Widerspruch gefunden.“ A. a. O. S. 31. Im allgemeinen gestaltete sich die Ausbreitung des Probabilismus so, dass die augustinisch-thomistische Schule sich *gegen*, die molinistisch-skotistische sich *für* ihn erklärte.

und unmoralisch verschrieenen Probabilismus ein vermeintliches Ideal gegenübergestellt. Wenn auch so das 17. Jahrhundert mit einer Verdrängung des Probabilismus aus dem rasch gewonnenen Terrain zu Ende geht, so fehlte es demselben doch auch in dieser Zeit nicht an Verteidigern. Hatten sich die Dominikaner dem Probabilismus zugewandt, so blieben die Jesuiten [1]) dem Probabilismus treu und auch die Stellungnahme des Ordensgenerals Thyrsus Gonzalez hat daran wenig geändert. Das 18. Jahrhundert beginnt mit einer Verurteilung des Probabilismus durch die von Bossuet berufene Assemblée du clergé de France. Die Folge dieser Erklärung war, dass in Frankreich, abgesehen von den Gliedern der Gesellschaft Jesu, kaum ein Schriftsteller es wagte, den Probabilismus zu verteidigen.

Anders war es in Italien, wo in den ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts ein sehr lebhafter Streit zwischen den Dominikanern und Jesuiten geführt wurde, der für den Probabilismus nicht ohne Rückwirkung blieb. Die umfangreichste Verteidigung lieferte am Anfang dieses Jahrhunderts der Jesuit Carlo Antonio Casnedi aus Mailand in seinem von 1711—1719 in Lissabon gedruckten Buch; ihm folgte 1748 Nicola Mazzotta mit einer Theologia moralis; 1752 Gravina mit seinen Thesen de usu et abusu opinionis probabilis. Der bedeutsamste Gegner, welcher in dieser Zeit auf den Plan trat gegen den Probabilismus, war der Dominikaner Concina aus Friaul, geb. 1687, gest. 1756. Seine für die hier vorliegende Frage bedeutsamsten Werke Della storia del probabilismo e del rigorismo, 1743 zu Lucca erschienen, rief eine Menge von Gegenschriften hervor, ebenso seine von 1749

1) Unter den Verteidigern des Probabilismus aus dieser Zeit sind zu nennen: Tamburini, den der General Caraffa begünstigte, Alfons Anton de Sarasa 1618—1667, der Engländer Antonius Terillus, † 1676. Als Gegner des Probabilismus aus dem Jesuitenorden ist erwähnenswert: Elizalde, † 1678. Über Thyrsus Gonzalez und seinen Kampf gegen den Probabilismus vgl. Döllinger-Reusch I. S. 120—273.

bis 1751 erschienene Theologia christiana dogmatico-moralis. In dem weiteren Kampfe fand Concina Mitkämpfer in seinen Ordensgenossen Dinelli und Gianvincenzo Patuzzi (1700 bis 1769), der unter den Pseudonymen Eusebio Eraniste und Adelfo Dositeo sich verbarg. Zwischen ihm und Liguori kam es in der Zeit von 1764 an zu lebhaften Debatten über den Probabilismus [1]). Gegen Concina und Patuzzi trat der bedeutendste Schriftsteller unter den damaligen Jesuiten, Zaccaria in die Schranken. Er war überaus thätig und gab neben seinen eigenen Werken noch die Schriften älterer probabilistischer Moralisten wie Busenbaum, Tamburini, Lacroix, Viva neu heraus.

Bei dem grossen Ansehen, das Concina in Italien genoss [2]), blieb der Streit zwischen ihm und den Jesuiten bezw. Probabilisten nicht auf Italien beschränkt, sondern rief auch ausserhalb dieses Landes Verteidiger des Probabilismus auf den Plan, und zwar in Deutschland.

Seit Beginn des 18. Jahrhunderts war durch die Thätigkeit der Jesuiten der Probabilismus in der deutschen Moraltheologie sehr verbreitet. Von 1710—1714 hatte der

1) Von Patuzzi stammen ausser den unten noch zu besprechenden Werken: 1751 seine 38 lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste, die er bis zum Jahre 1754 fortsetzte. — 1758 edierte er unter seinem wahren Namen einen Traktat gegen den Probabilismus: Trattato della regola prossima della azioni umane nella scelta delle opinioni, in cui dimostra la falsità, improbilità e assurdità del sistema probabilistico e il grave pericolo di chi in pratica lo segue. 1763. Lettere ad un Stato sopra le morali dottrine de' moderni Casuisti e i gravissimi danni, che ne risultano al publico bene, alla società civile e ai diritti, autorità e sicurezza dei sovrani. Seine grosse Ethica Christiana erschien erst 1770 nach seinem Tode. Die Drucklegung hat sein Ordensgenosse Fantini besorgt. Vgl. Hurter, Nomenclat. III. 178 u. Kirchenlex. Artikel: Patuzzi.

2) Bei Benedikt XIV. stand er in hoher Gunst; er wurde von ihm in schwierigen Fragen als Konsultor zu den Kardinalskongregationen beigezogen und wird von ihm in seinem Werke de synodo Dioeces. (10, 3, 2) wie in der Encyclica Libentissime vom 10. Juni 1745 als theologische Autorität rühmend erwähnt.

Jesuit Claudius Lacroix eine bedeutend vermehrte Ausgabe der Medulla nach Busembaum veröffentlicht. Ihm folgten mit probabilistischen Moralwerken die Minoriten: 1724 Patritius Sporer, 1732 Marinus Pranger, Benjamin Elbel, von seinen Ordensgenossen 1740 Konrad Vogler, 1750 Edmund Voit und Johann Reuter, 1759 Mannhart in Innsbruck. Direkt gegen Concina wendet sich Eusebius Amort, regulierter Chorherr zu Polling (1692—1775). Die von ihm über Moralfragen edierten Werke sind seine 1752 erschienene Theologia eclectica moralis et scholastica und die 1758 veröffentlichte Theologia moralis. Sie ist deshalb besonders bedeutsam, weil er hier einen Versuch macht, die Gegensätze zu versöhnen und „inter rigorem et laxitatem" eine Mittelstrasse zu finden. Alfons spricht ihm in einem Brief vom 23. April 1765 seine Anerkennung dafür aus [1]), dass er den Satz verteidige, „dass es erlaubt sei, einer gleich oder fast gleich wahrscheinlichen Meinung zu folgen, mit Hintansetzung derjenigen, welche merklich minder wahrscheinlich sind," und nennt ihn in demselben Briefe „seinen Lehrmeister". In seinen Schriften zeigt er sich als einen „Probabilista moderatus, doctrina et sapientia clarus" [2]). Bei dem Ruf, den er als „der bedeutendste theologische Schriftsteller Bayerns, vielleicht Deutschlands um die Mitte des 18. Jahrhunderts" [3]) genoss, war seine Stellungnahme zu Gunsten des Probabilismus in Deutschland von weittragender Bedeutung.

Auch in Spanien hatte der Probabilismus das seit 1656 verlorene Terrain wieder gewonnen. War seit damals bei den Dominikanern der Probabilismus mehr in Aufnahme gekommen, ja fast Ordensdoktrin geworden, so konnte

1) Briefe III. S. 293.

2) Gury, gegen Döllinger I. S. 324, der ihn zu einem Gegner des Probabilismus stempeln möchte.

3) Kirchenlex. I. S. 757 Anm.: Literarum maxime sacrarum per Bavariam restaurator eximius nennt ihn die Inschrift seines Porträts.

er sich doch nicht in seiner Position behaupten. Schon 1706 beklagt es Camargo in einem Schreiben an den spanischen Nuntius, dass der Probabilismus allgemein verbreitet sei [1]). Dieser Umschwung war nicht allein das Werk des Jesuiten; auch aus dem Kapuzinerorden waren Stimmen laut geworden zu gunsten des Probabilismus. Bedeutsam sind hier die von Martin de Torrecilla herausgegebenen Consultas morales varias (1604—1705); selbst innerhalb des Dominikanerordens fand sich schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts ein Verteidiger des Probabilismus in der Person des Francisco Larraga zu Santiago, der 1705 ein probabilistisches Promtuario de la teologia moral herausgab, „welches 1751 schon die 32. Auflage erlebte und noch im Anfang des 19. Jahrhunderts viel gebraucht wurde" [2]).

Sohin charakterisiert sich die II. Periode in der Geschichte des Probabilismus von 1656 bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts, um welche Zeit Alfons seine ersten moraltheologischen Schriften als Verteidiger des angegriffenen Systems verfasste, als die Zeit der erbittertsten Bekämpfung, aber auch der inneren Klärung und Festigung (Ausstossung des Laxismus), wohingegen die III. Periode von 1750—1871 sich als die Zeit des endgültigen Sieges des probabilistischen Prinzips und seiner kirchlichen Anerkennung in der Erhebung des hl. Alfons zum Kirchenlehrer darstellt.

Als Liguori von der antiprobabilistischen Richtung, der er ursprünglich nach seinem theologischen Bildungsgang angehörte, sich lossagte und ins Lager der Probabilisten überging, waren die Chancen des Probabilismus keineswegs günstig. Frankreich stand ganz auf der gegnerischen Seite, in Italien beriefen sich die Antiprobabilisten auf das Ansehen Concinas in der litterarischen Welt; dazu kam, dass eben jetzt noch französische Bücher jansenistischen Charakters

1) Döllinger-Reusch I. S. 265.
2) Döllinger a. a. O. S. 319.

in Italien Eingang fanden [1]). Die Verteidiger des Probabilismus in Deutschland, Frankreich, Italien und Spanien rekrutierten sich zumeist aus dem Jesuitenorden, dessen Fortbestand damals nur eine Frage der Zeit war. Wie es speziell in Italien um das probabilistische System bestellt war, zeigen manche Klagen Liguoris noch aus der späteren Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit. So klagt er in einem Brief an seinen Verleger Remondini aus dem Jahre 1764 über Intriguen eines Zensors aus dem Dominikanerorden, welcher einen für ein Dizionario teologico bestimmten, sein System lobenden Artikel die Aufnahme verweigerte [2]). In dem schon erwähnten Schreiben an Eusebius Amort äussert er: „Heutzutage huldigen viele der Ansicht des Patuzzi und Concina, einer Ansicht, die wahrhaft zur Hölle erbaut, da sie den Gewissen die unerträgliche Last aufbürdet, alle natürlichen Gebote zu beobachten, auch wenn sie noch so dunkel, zweifelhaft und unbekannt sein mögen [3]),“ und in einem anderen Briefe an den Oratorianer P. Savio in Palermo aus dem Jahre 1766: „Was mir sehr missfällt, ist das Vorurteil, welches diese gelehrten Herren haben, als könnte keiner für einen Gelehrten gelten, der nicht der gegenwärtigen Mode folgt, den Tutiorismus zu verteidigen, was ien grosses Verbrechen für die Seelen ist. Die gallikanische Partei ist jetzt in vielen katholischen Reichen verbreitet und triumphiert, und indes gehen die Seelen zu Grunde [4]).“ Gleichwohl liess sich der Heilige nicht entmutigen, das, was er als wahr und für eine erspriessliche Seelsorge notwendig erkannt hatte, unentwegt zu vertreten; unermüdlich war er hierfür bis in seine spätesten Lebensjahre thätig und der Erfolg hat seine Mühen gelohnt.

---

1) Die Schriften von Arnauld, Nicole, Quesnel, Dugaet wurden damals in Italien eifrigst verbreitet.

2) Briefe III. S. 258.

3) A. a. O. S. 293 f.

4) A. a. O. III. S. 327.

Das Resultat dieses historischen Exkurses fassen wir mit Leimbach dahin zusammen: „Bevor die Frage über den Probabilismus flüssig geworden war, hat sich keine entscheidende Stimme dagegen erhoben. Als sie aber vorgelegt war, haben sich Männer aus allen Orden, Ländern und den in Frage kommenden Jahrhunderten für ihn ausgesprochen und den Kampf mit seinen Feinden aufgenommen. Seine Gegner waren entweder von äusseren Beweggründen geleitet oder kämpften gegen das missverstandene, teilweise missbrauchte und damals nicht geklärte System [1])."

§ 2.

Die moraltheologischen Werke des hl. Alfons.

Nach seiner eigenen Erzählung [2]) hatte Alfons von Liguori beim Beginn seiner moraltheologischen Studien zu den Antiprobabilisten gehört. Es war das nicht bloss eine Folge seines Unterrichts nach dem Lehrbuch des Franzosen Genett, den er später selbst „caput Probabilioristarum" genannt hat [3]), sondern auch seiner ganzen Charakteranlage. Er, so häufig von Skrupulosität geplagt, stets von dem lebendigsten Verlangen erfüllt, auch im geringsten den Willen Gottes zu erfüllen, musste sich mächtig von der strengeren, anscheinend sittlicheren und idealeren Richtung angezogen fühlen, während ihn auf der andern Seite die Vermischung von Probabilismus und Laxismus, wie sie in der damaligen Polemik mitunterlief, ebenso absties. Durch seinen Lehrer Torni wurde er auf die probabilistischen Autoren aufmerksam gemacht. Als er unter diesen Männer

---

1) Leimbach S. 93.

2) Risposta apolog. 16. gennaro 1764: Sappia V. P., ch'io nel fare gli studi ecclesiastici, abbi per a miei direttori a principio, maestri tutti seguaci della rigida sentenza; e'l primo libro, che mi posero in manu fu il Genetti, capo de' probabilioristi; e per molto tempo io fui acerrimo difensore del probabiliorismo.

3) Vgl. dazu morale Systema. n. 83.

sah, an deren Tugendhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit er nicht zweifeln konnte, er aber auch bei seinen Erfahrungen in der Missionspraxis von der praktischen Undurchführbarkeit des Probabiliorismus sich zu überzeugen Gelegenheit gehabt hatte, widmete er sich mit Eifer dem Studium des probabilistischen Systems. Der Übertritt zum Probabilismus ging, wie das bei seinem Charakter nicht anders zu erwarten, nicht ohne eine schwere innere Krisis vorbei. Durch Zaccaria waren aber damals die Schriften der alten probabilistischen Autoren wieder neu herausgegeben worden und die 1650 edierte Medulla Theologiae moralis von Busembaum wurde für Liguori der Führer zum Probabilismus. Zu diesem Buche, das ihm „wegen der Anordnung des Stoffes“ besonders gefiel [1]), macht er durch eine Reihe von Jahren Anmerkungen, die nicht allein dem Studium der Moralisten — als Gewährsmänner nennt die Vorrede zur ersten Auflage seiner Moral die Probabilisten Lessius, Sanchez, Castropalai, Lugo, Laymann, Bonacina, Viva, Croix, Roncaglia und vor allem die Salmanticenser — sondern auch seinen reichen Erfahrungen auf den Missionen entnommen, für die Angehörigen seiner Kongregation einen Leitfaden für das Studium der Moraltheologie bilden sollten [2]). Aus diesem Kommentar zu Busenbaums Medulla Theologiae moralis ging dann Liguoris grosses Moralwerk hervor, das ihm unvergänglichen Ruhm erwerben sollte. Das Werk erschien in erster Auflage zu Neapel im Jahre 1748 unter dem Titel: „Medulla Theologiae moralis R. P. Busenbaum S. J. cum adnotationibus per R. P. Alphonsum de Liguori.“ Mit einer höchst schmeichelhaften Einleitung [3]) widmete Liguori dieselbe seinem hohen Gönner, dem Erzbischof Giuseppe Nicolai von Conza. Ausser dem Texte Busembaums und den oft sehr umfangreichen Noten des Heiligen enthält das Werk

1) Brief an Villani. Briefe III. S. 544.
2) Dilgskron I. 397.
3) Dieselbe ist mitgeteilt Briefe III. S. 4—10.

noch mehrere grössere Abhandlungen als Appendices: so de justitia et de jure, de Confessariis sollicitantibus, eine Praxis interrogationum magis obviarum in excipiendis rusticorum confessionibus, und als weitere Beilagen die Theses damnatae von Alexander VII., Innocenz XI. und Alexander VIII., die Encykliken und Dekrete Benedikts XIV.: endlich eine Dissertatio super censuris circa Immaculatam Conceptionem B. M. V. und eine Dissertatio super propositionem 29. damnatam ab Alexandro VIII. Das Buch fand eine rasche Verbreitung, und schon 1753—1755 konnte die zweite Auflage erscheinen. Diesmal aber unter anderem Titel: Theologia moralis concinnata a R. P. Alphonso de Ligorio per appendices in Medullam R. P. H. Busenbaum in zwei Bänden. Dediziert war das Werk Benedikt XIV.; als Korrektur der ersten Auflage enthält diese Ausgabe noch einen „Elenchus 99 quaestionum reformatarum. Bei der Vorbereitung der dritten Auflage, welche 1757 erfolgte, ersuchte Liguori seinen Verleger Remondini in Venedig durch einen Jesuiten, „die in Wahrheit Meister der Moral" sind [1]), eine Durchsicht der Bogen vornehmen zu lassen. Dieser gewann für diese Aufgabe den Jesuiten Zaccaria. Einem Ansuchen Liguoris um ein Begleitwort seines Werkes entsprach Zaccaria mit einer Abhandlung: De casuisticae theologiae originibus, locis atque praestantia, welche der neuen Auflage vorgedruckt wurde. Bald nach dem Erscheinen dieser dritten Auflage traten Verhältnisse ein, welche den Heiligen zwangen, abermals eine Änderung an seinem Werk vorzunehmen. In Frankreich hatte die Hetze gegen den Jesuitenorden begonnen und die angebliche laxe Moral des Ordens musste als Grund der Verfolgung herhalten: vorab die Medulla Busembaums war der öffentlichen Meinung als ganz besonders sittenverderblich denunziert worden. In Frankreich waren Ausgaben der Moral des Lacroix mit Noten von

1) Briefe III. S. 22.

Zaccaria und alle Ausgaben Busembaums verbrannt worden. Ein gleiches Schicksal befürchtete Liguori auch für sein Buch und warnte darum im März 1758 seinen Verleger, sein Werk nach Frankreich zu schicken [1]). Als aber auch in Spanien und Portugal Busembaum verurteilt wurde, schrieb er an Remondini unterm 12. Juni 1763: „Fast auf der ganzen Welt ist jetzt der Name Busembaum verhasst geworden; und ich habe unglücklicherweise diesen leidigen Autor gewählt, um dazu Kommentare zu schreiben; diesen Autor, sage ich, dessen Name schon Schrecken einflösst, als würde man einen Luther nennen. Unter diesen Umständen sind meine Mitbrüder in der Kongregation auf den Gedanken gekommen, ich solle den Text des Busembaum aus meiner Moral ausmerzen und sie so umgestalten, dass sie ganz mein Werk sei, deshalb solle ich die notwendigen Definitionen, Distinktionen und Fundamentalsätze selbst hinzufügen. Unter Belassung meiner Dissertationen, die sich am Ende des Werkes befinden, sollen alle von P. Zaccaria gemachten Zusätze entfernt werden, welche seinerzeit gefallen haben, jetzt aber ebenso verhasst sind, wie Busembaum selbst: kurz, das Werk solle ganz von mir ausgehen, wie man es jetzt eben wünscht. Man lobt das Werk, aber reisst mich selbst darob in Stücke, dass ich mir beikommen liess, den Busembaum zu kommentieren. . . . O wie reut es mich doch, den Busembaum kommentiert zu haben! Aber wer konnte den Sturm voraussehen, der sich gegen den armen Busembaum erheben sollte [2])."

Remondini war mit diesem Plane vollständig einverstanden; lag doch eine solche Umarbeitung in seinem eigensten finanziellen Interesse, da für Bücher, welche Beziehungen zu den Jesuiten gleich an der Stirne verrieten, wenig Absatz zu erhoffen war. Der Heilige suchte denn auch das Projekt durchzuführen mit Hilfe einiger Gefährten

1) Briefe III. S. 75.
2) Briefe III. S. 199—201.

und war im Jahre 1763 ernstlich damit beschäftigt. Bald aber fand er die Arbeit zu schwierig und zu zeitraubend, auch fürchtete er bei der Mitarbeit anderer für die Einheitlichkeit des Ganzen. Deshalb schrieb er noch im selben Jahre, im August 1763: „Nach mehrwöchentlicher Arbeit mit Unterstützung mehrerer Patres, sei die neue Arbeit noch nicht über den Traktat de conscientia hinausgediehen, zwei Jahre würden kaum ausreichen, um den Plan zu verwirklichen. Allerdings sei der Name Busembaum verhasst; aber bisher sei er stets gelobt und seine Methode immer gerühmt worden [1])." Noch im Juni 1772 — 9 Jahre später — beschäftigt den Heiligen dieser Plan, „denn Busembaum ist in der Gegenwart viel zu odios geworden, und viele wollen sich mein Werk nur deshalb nicht anschaffen, weil es den Text Busembaums enthält [2])." Aber schon 4 Wochen später meldet er seinem Verleger, „dass er es zwar weiss Gott wie oft bereut habe, Busembaum nicht von Anfang an bei Seite gelassen zu haben, aber ohne Busembaums Text würde sein Werk einem Körper gleichen, welchem hier eine Rippe, dort ein Teil der Leber, an einem andern Orte ein Hauptknochen fehle. Es käme also nur ein verstümmeltes und ordnungsloses Werk zu Tage. Im übrigen werde ja, seit auf dem Titelblatt der Name Busembaums weggelassen, das Werk viel gekauft [3])."

So war auf dem Titelblatt seit der 6. Auflage der Name des so verlästerten Jesuiten weggeblieben. Das Werk erlebte zu Lebzeiten seines Verfassers neun Auflagen.

Ein Kompendium seiner grossen Moral liess der Heilige 1757 erscheinen in italienischer Sprache unter dem Titel: „Istruzione e Pratica per li Confessori." Remondini erteilt ihm den Rat, von der Landessprache abzugehen und auch dieses Kompendium in lateinischer Sprache erscheinen zu

1) Briefe III. S. 211—212.
2) A. a. O. S. 489.
3) A. a. O. S. 495.

lassen. Die Übersetzung wurde 1758 ausgegeben als Homo Apostolicus und fand alsbald auch ausserhalb Italiens die weiteste Verbreitung [1]).

Neben diesen grösseren Werken schrieb Alfons noch kleinere Abhandlungen über Moraltheologie; hier sollen zunächst die erwähnt werden, welche die Frage nach dem sog. Moralsystem zum Gegenstand haben.

Die erste derselben erschien 1749 in Neapel als „Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris." Sechs Jahre später, 1755, folgte eine zweite Dissertation unter demselben Titel. Gegen die Kritik der Antiprobabilisten richtet sich die 1756 erschienene: Risposta ad un autore che ha censurato il libro del P. D. Alfonso de Liguori della B. Vergine ... ad insieme l'opera morale del medesimo. Besonders bedeutsam für die Beantwortung der Frage nach dem Moralsystem des Heiligen ist die Breve dissertazione dell' uso moderato dell' opinione probabile vom Jahre 1762. Ihr folgte 1764 die Risposta apologetica ad una lettera d'un religioso circa l'uso dell' opinione *egualmente* probabile.

Der litterarische Streit mit Patuzzi, der in eben diesem Jahre durch dessen Schrift La causa del Probabilismo [2]) zum Ausbruch kam, veranlasste den Heiligen zunächst zur Verteidigung der von Patuzzi vorzüglich angegriffenen Dissertation vom Jahre 1762. Diese Verteidigungsschrift führt den Titel: Apologia dell' Illustriss., Mons. D. Alfonso de

1) Über dieses Buch äussert sich der Verfasser in einem Briefe vom 2. Dez. 1763 an Remondini: „Was den „Homo apostolicus" betrifft, so möchte ich Sie bitten, dieses Buch in recht viele Gegenden der christlichen Welt zu verschicken; denn wenn ich nicht irre, so ist es auch in Deutschland, wie ich höre, mit Beifall aufgenommen worden. Es ist das ein Buch, das den Seminarien und allen jungen Leuten, die das Moralstudium beginnen, sehr gute Dienste leisten kann." Briefe III. S. 233.

2) Der ganze Titel lautet: La causa del Probabilismo richiamata all' esame da Mgr. D. Alfonso de Liguori e convinta novellamente di falsità da Adelfo Dositeo. Ferrara 1764.

Liguori, in cui si difende la Dissertazione del medesimo, prima data in luce circa l'uso moderato dell' opinione probabile, dalle opposizione fattegli da un molto Rev. Lettore che si nomina Adelfo Dositeo. Bassano 1765. Noch im selben Jahre folgte, diesmal in Neapel aufgelegt, eine weitere Untersuchung: „Dell' uso moderato dell' opinione probabile." Als 1769 ein direkter Angriff auf das grosse Moralwerk erfolgte und dasselbe des Laxismus verdächtigte, schrieb Alfons eine Apologia della teologia morale, tacciata da taluni per lassa, come seguace del lasso sistema probabilistico e specialmente dell' opinione meno probabile. Für die 1773 ausgegebene 7. Auflage der Moral wurde abgefasst ein Auctoris monitum, pertinens ad quaestionem an usus probabilium opinionum sit vel ne licitus aliquando.

Als letzte Äusserung Liguoris über seine prinzipielle Stellungnahme in der moraltheologischen Streitfrage über das Moralsystem erschien 1774 die durch den Angriff des Kanonikus Magli in Neapel hervorgerufene: Dichiarazione del sistema che tiene l'autore intorno alla regola delle azioni morali e si risponde ad alcune nuove opposizioni che gli vengono fatte. Wie schon aus den angeführten Titeln der oben genannten Streitschriften, Apologien und Dissertationen erhellt, sucht Alfons einen Mittelweg, einen usus moderatus opinionis probabilis und ist sich bewusst, dem **damaligen** Probabilismus gegenüber, wie er gemeinhin verfochten wurde, eine Sonderstellung einzunehmen. Ob er aber damit ein neues, den Probabilismus als solchen zurückweisendes System, den sog. Äquiprobabilismus, aufstellen wollte, ist Gegenstand der folgenden Untersuchung. Allgemein gilt das Jahr 1762 als Wendepunkt in den Anschauungen des Heiligen; mit der damals erschienenen Dissertation hätte sich Alfons vom Probabilismus losgesagt und den Äquiprobabilismus auszubilden begonnen, so behaupten die Moraltheologen aus der von Alfons gegründeten Kongregation der Redemptoristen, während die Jesuiten den Heiligen für den Probabilismus

in Anspruch nehmen und in der Erhebung desselben zum Kirchenlehrer die glänzende Rechtfertigung der von ihnen durch 3 Jahrhunderte hindurch geführten Verteidigung des probabilistischen Systems erblicken.

§ 3.

Liguoris Stellung zum Probabilismus bis zum Jahre 1756.

In der Zeit von 1748—1756 erschienen aus der Feder des hl. Alfons die I. und II. Auflage seines grossen Moralwerkes als Kommentar zu Busembaums Medulla und noch zwei Dissertationen aus den Jahren 1749 und 1755. Diese letztgenannten Schriften decken sich nach Inhalt, Gedankengang und Beweisführung vollständig. Sie sind zwar anonym erschienen und waren nur für einen beschränkten Leserkreis berechnet[1]). Wenn sie darum auch nicht besonders urgiert werden können, so sind sie doch als litterargeschichtliche Denkmäler interessant, um die *damaligen* Anschauungen des Heiligen kennen zu lernen. Um sie objektiv beurteilen zu können, ist es nötig, nicht ausser acht zu lassen, dass sie gegen den Probabilismus geschrieben waren; aus diesen Zeitverhältnissen heraus müssen sie erklärt werden und es wäre eine zu weitgehende Beurteilung, sie als endgültigen Massstab für die Erklärung der späteren Werke des Heiligen anzusehen; aber es geht ebensowenig an, um Alfons gegen den eventuellen Vorwurf einer Gesinnungsänderung, der in diesem Falle durchaus nichts Unehrenhaftes ist, sicher zu stellen, etwas hineinexegesieren zu wollen, was darin nicht enthalten sein kann: gewissermassen eine Darstellung des Äquiprobabilismus in nuce[2]).

Alfons erwähnt die verschiedenen Moralsysteme: den Tutiorismus absolutus, Tutiorismus mitigatus, Probabilioris-

1) Vgl. Katholik 1894 I. S. 535 und Gaudé p. 14.
2) Vgl. Katholik 1894 I. S. 535.

mus und Probabilismus und bemerkt gleich, dass der Tutiorismus durch die Verurteilung Alexanders VIII. und der Tutiorismus mitigatus als von allen Theologen aufgegeben, ausserhalb seiner Untersuchungen fallen. Er wolle lediglich den Probabiliorismus und Probabilismus gegeneinander abwägen und das thue er, indem er die Richtigkeit des Satzes zu erweisen suche: dass es erlaubt sei, der probabilior gegenüber von einer solid probabelen Meinung Gebrauch zu machen, wobei stets die Bedingung als erfüllt vorausgesetzt wird, dass die Probabilität auf festen und sicheren Gründen basiere.

Der Beweis für die Richtigkeit dieses Prinzips wird zunächst geführt aus der Verbreitung des Probabilismus also ex auctoritate [1]). Seit den Tagen Medinas sei dieses System von einer stattlichen Reihe von Moralisten verfochten worden und das kirchliche Lehramt habe stets die Lehre geduldet, dass man der probabilior nicht zu folgen habe [2]). Als weiterer Beweis wurden von dem Heiligen den Einwendungen der Probabilioristen gegenüber die beiden Prinzipien geltend gemacht, dass ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtet und dass jedes Gesetz den strikten Beweis seiner verpflichtenden Kraft erst zu erbringen habe, ehe der Mensch gehalten sei, auf seine Freiheit zu verzichten. Schliesslich verlangt er von den Gegnern den Erweis zu bringen dafür, dass ein Gesetz existiere, welches verpflichte, von zwei probabelen Meinungen

1) Diss. v. 1749. § 1: Concluditur: licitum esse sequi opinionem probabilem in concursu probabilioris, modo illa gravi motivo nitatur sive intrinseco, scilicet ex ratione, sive extrinseco ex auctoritate DD. Diss. 1755, n. 3: Benigniorem et communiorem probandam aggredimur, nempe licitum esse uti opinione probabili, etiam in concursu probabilioris pro lege, semper ac illa certum et grave habeat fundamentum.

2) So n. 11: Er beruft sich hier auf Christian Lupus, den eximius doctor professorque Lovaniensis, der tom. 9. p. 1. diss. 1. c. 1: refert et probat, s. Hieronymum, Theodoretum, s. Fulgentium, s. Alexandrum aliosque plures pp. docuisse et usos fuisse opinionibus minus probabilibus, tutioribus ac probabilioribus omissis et ep. 4, 5 et 6 ostendit adhuc Summos Pontifices et Ecclesiam catholicam semper permisisse usum probabilis probabiliore relicta.

die probabilior zu wählen [1]). So lange ein solches Gesetz nicht nachgewiesen sei, habe es auch keine verpflichtende Kraft. Diesen Gedanken greift er später nochmals auf, um die praktische Undurchführbarkeit des Probabiliorismus darzulegen. Er meint, wenn eine solche Verpflichtung, stets der wahrscheinlicheren Meinung zu folgen, bestünde, so wäre bei der Wandelbarkeit der menschlichen Anschauungen und der Verschiedenheit der Urteile die Beobachtung des Gesetzes schliesslich dem Ermessen des Einzelnen überlassen, ob er freiwillig die grössere Wahrscheinlichkeit anerkenne und unter das Gesetz sich beuge; die Folge wäre eine allgemeine Verwirrung [2]).

Von den Einwänden, die er gegen seine Darstellungen die Probabilioristen machen lässt, soll folgender Erwähnung finden, weil seine Lösung den Begriff der probabilior bei Alfons darlegt. Nachdem er schon vorher von dieser gesagt, sie sei mit der moraliter certa nicht gleich zu setzen, ausser sie überträfe an Probabilität die andere derart, dass jene aufhöre probabel zu sein und tenuiter probabilis werde. „Secus vero si adhuc grave motivum retinere videatur, quod vera esse possit [3])“ — führt er den Einwand der Gegner an, dass, wenn die probabilior für das Gesetz steht, damit eine Kenntnis des Gesetzes (scientia legis) gegeben, die Behauptung einer ungenügenden Promulgation also hinfällig sei.

---

1) Diss. 1755. n. 21: Peto ab adversariis, ut indicent, si possunt ubinam legem hanc esse scriptam invenerint, quod teneamur inter opiniones probabiles probabiliores sequi? Usquedum de tali lege dubitatur, opinio quod adsit haec lex sequendi probabiliora, vim nequaquam habet ut lex obligandi.

2) Diss. 1755. n. 42: Si ad observantiam legis regula maioris probabilitatis tenenda erit, necessario legis observantia *difformis evadere debet;* cum enim variae sint mentes hominum, etiam sapientum, saepe accidit, quod opinio, quae uni probabilior est, alteri minus probabilis videatur, ut hic lege adstringatur, alter non; imo eadem persona hodie lege non tenebitur, cras sic; quia eadem actio hodie videbitur ipsi probabilius licita, cras probabilius illicita.

3) n. 13.

Alfons weist den Einwand zurück mit der Entgegnung: die scientia legis bedeute eine sichere Kenntnis von der Existenz des Gesetzes; das aber liege doch im Begriff der probabilior, dass sie die prudentem formidinem oppositam nicht ausschliesse. Deshalb kann niemand, dem ein Gesetz wahrscheinlicher dünkt, sagen, dass er eine Kenntnis davon habe [1]).

Das ist doch alles ohne Zweifel probabilistisch gedacht und probabilistisch gesprochen und die Argumente mit denen Alfons für die Richtigkeit seiner Thesis eintritt, sind die des Probabilismus. Das muss auch sein neuester Verteidiger, der diese Dissertationen im aequiprobabilistischen Sinne interpretieren will, zugeben, dass Alfons „unter den Probabilisten damals noch keinen gesonderten Standpunkt einnahm“ [2]). Das bekundet auch die erste Auflage seiner Moral. Dieselbe erscheint als ein Kommentar zu Busembaum, der als Probabilist allseitig von Freund und Feind anerkannt war; wer aber zu seiner Medulla einen Kommentar schreibt, ohne gegen das im Buche herrschende Prinzip ausdrücklich Stellung zu nehmen, von dem darf man wohl behaupten, nach dem Satze qui tacet consentire videtur, dass das Buch seine eigenen Anschauungen wiedergab: umsomehr, als er in der

---

1) L. c. n. 33: „Nec valet dicere quod, cum apparet probabilior aliqua opinio pro lege, tum illa maior probabilitas legem declarat, scientiamque legitimam exhibet; nam scientia, ut cuicumque patet, importat *certam notitiam de existentia legis*; *opinio autem probabilior*, *cum non removeat prudentem formidinem oppositam*, est toto coelo diversa a scientia, quae *omni prudenti formidine exclusa* prae se fert certitudinem. Quando igitur in aliqua quaestione non adest scientia legis tunc lex vel non adest vel saltem non obligat, und n. 38: Legem non posse dici satis intimatam per solam opinionem probabiliorem; cum enim opinio necessario formidinem in oppositum includat . . ., nunquam scientia dici valet. Ergo etiamsi alicui probabilius appareat adesse legem prohibentem, nequit tamen dici, quod ipse legem sciat, quando probabiliter adhuc putat: illam non existere et forte revera non existet.“ bei Gaude p. 117.

2) Aertnys im Katholik 1894. I. S. 530. Vgl. dazu Gaude p. 124.

Vorrede zur I. Auflage eben probabilistische Autoren aus dem Jesuitenorden als seine Gewährsmänner anführt[1]). Dafür sprechen auch die aus dieser Zeit datierten Briefe des Heiligen. Noch im Februar 1756, also am Ende der in diesem Absatz zu besprechenden Periode schreibt er in einem Brief an Remondini: dass er ständig Lacroix citiert habe, „es ist das einer der Autoren, die ich am öftesten in der Hand gehabt habe[2])." Des weiteren wünscht er zur Revision des Textes „das Buch keinem Theologen von der strengen Meinung (wie heutzutage die Dominikaner es meistens sind) zur Durchsicht zu geben; denn ich huldige dieser Meinung nicht, sondern ich halte mich in der Mitte. Wenn es ein Pater Jesuit thun würde, so wäre es das beste; denn diese sind in Wahrheit Meister der Moral[3])." Die Jesuiten aber waren Verfechter des Probabilismus und die wenigen Autoren aus der Gesellschaft Jesu, welche gegen den Probabilismus geschrieben, waren Probabilioristen oder Tutioristen; für keine dieser beiden Parteien kann Alfons in Anspruch genommen werden; er betrachtet sich mit den Jesuiten in der Verteidigung des Probabilismus gegen die Dominikaner als Probabilioristen auf demselben Boden stehend. Deshalb gereicht es ihm zur besonderen Freude, dass Remondini einen Jesuiten als Korrektor gewonnen, „denn wenn es ein Pater von den Dominikanern wäre, die heutzutage dem P. Concina folgen, so würde er mir viele Meinungen, die ich aufgestellt habe, als lax vorwerfen; und ich habe mich meistens an die Meinungen der PP. Jesuiten gehalten, da ihre Meinungen weder lax noch streng, sondern richtig sind. Und wenn ich einmal eine strenge Meinung gegen einen Schriftsteller aus dem Jesuitenorden festhalte, so thue ich das fast immer auf die Autorität anderer Schriftsteller dieses Ordens hin, von welchen ich, ich gestehe es, das Wenige gelernt habe, was ich geschrieben habe; denn sie sind, wie

1) S. o. S. 37. — 2) Briefe III. S. 22. — 3) A. a. O. S 22.

ich es immer sage, die Meister der Moral gewesen und sind es noch [1])." So redet man doch nicht von Leuten, von denen man sich durch einen tiefen prinzipiellen Gegensatz getrennt weiss. Am allerwenigsten aber kann man dann einen Autor von der Gegenseite veranlassen, zur Einführung des eigenen Buches eine empfehlende Abhandlung zu schreiben, und das gar noch von einem der bekanntesten und pronunziertesten Vorkämpfer des Probabilismus: es ist dies der Jesuit Zaccaria, der Gegner Concinas. Dieser war es, den Remondini in Venedig für die Revision der liguorischen Moral gewonnen und der dann zur grossen Freude des Heiligen [2]) die Prolegomena zu der dritten Auflage schrieb. Über Zaccarias Stellung zum Probabilismus herrschte in Italien auch nicht der mindeste Zweifel.

Somit ist aus dem Inhalt der beiden Dissertationen von 1749 und 1755, aus dem Verhältnis der Moral des Heiligen als eines Kommentars zu der probabilistischen Medulla des Busembaum mit einer Vorrede aus der Feder des Vorkämpfers des Probabilismus in Italien, endlich aus dem Inhalt der Briefe, die in diesen Jahren geschrieben wurden und das Verhältnis des Heiligen zu den Jesuiten näher beleuchten, der Schluss gerechtfertigt, dass Alfons von einer Sonderstellung zum Probabilismus nichts weiss, weil er selbst noch um das Jahr 1755 Probabilist war.

Dieses Resultat wird angefochten von Seiten der Äquiprobabilisten, welche den hl. Alfons auch für diese Zeit für ihr System in Anspruch nehmen [3]).

---

1) A. a. O. S. 26.

2) „Ich bin es sehr zufrieden, ja ich rechne es mir zur grössten Ehre an, dass mein verehrter P. Zaccaria alle Prolegomena anfertige, wie er will. Brief v. 20. Juli 1756 an Remondini III. S. 41. Vgl. dazu a. a. O. S. 50, 71: die Vorrede des P. Zaccaria: „sehr schön, gelehrt und nützlich." Vgl. a. a. O. 205; 216; 226; 231.

3) Cf. Vind. Alphonsianae I. p. 44—50. Katholik 1894, Beiträge zur Rechtfertigung des Äquiprobabilismus. Gaude, De morali Systemate Alphonsi. Romae 1894.

Vorab könnten, so lautet der Einwand, die beiden Dissertationen von 1749 und 1755 nicht als beweiskräftig für die probabilistische Gesinnung des hl. Alfons anerkannt werden, und zwar weil sie anonym erschienen und von ihrem Verfasser nicht für die Öffentlichkeit, sondern nur für einen kleineren Leserkreis bestimmt gewesen sind [1]). Indes trifft der Einwand nur die zu starke Betonung der beiden Schriftchen, welche sie als endgültigen Massstab für die Beurteilung des Systems des Heiligen ansieht und verlangt, dass darnach auch die späteren Schriften gemessen werden sollen [2]). Allein die Anonymität beider Werke hindert keineswegs, sie als litterargeschichtliche Zeugen der damaligen Anschauung des Heiligen in den Kreis der Untersuchung hereinzuziehen.

Das Gleiche gilt auch von dem andern Einwurf, dass der Heilige ganz gegen seine Gewohnheit in seinen späteren Editionen auf diese beiden Dissertationen nicht mehr zurückkomme, nur ein einziges Mal sie in einem Briefe nebenher erwähne [3]).

Vollständig ausser aller Betrachtung für die Beantwortung der Frage nach dem Moralsystem des Heiligen kämen die beiden Werke nur dann, wenn sie von ihm ausdrücklich widerrufen worden wären. Dass das Alfons gethan hätte, wenn er sich in einem prinzipiellen Gegensatze dazu gefühlt

---

1) Gaude S. 14.

2) Vgl. Katholik 1894 S. 535: „Ist es vernünftig, noch immer die anonyme Dissertation von 1755 als endgültigen Massstab zur Erklärung der späteren Schriften des Heiligen anzusehen? Oder muss nicht, wie so oft, das Dogma erst nach Irrtum und Kampf in voller Klarheit hervortreten, so auch jene Darlegung der Meinung unseres hl. Kirchenlehrers hauptsächlich berücksichtigt werden, welche aus Zweifel, Forschung, Widerspruch und Kampf als die Krone seiner Arbeit angeregt und von dem hl. Bischof in der Reife seiner Jahre und Tugenden der Kirche in den Schoss gelegt wird?“

3) Gaude p. 15. Den Brief an Cajone 30. Juni 1755. Briefe I. S. 372.

hätte, kann nach dem Elenchus 99 quaestionum reformatarum, den er der II. Auflage seiner Moral trotz des Widerspruchs seiner Freunde beigefügt, doch nicht zweifelhaft sein [1]).

Anderer Art ist der dritte Einwand, der dem Inhalt der beiden Dissertationen, zumal der von 1755 entnommen wird. Allerdings, sagt man, lehre Alfons dort den Satz: licitum esse sequi opinionem minus probabilem relicta probabiliore. Allein diese probabilior sei die paulo probabilior, bei welcher auch der Äquiprobabilismus gestatte, der minus probabilis zu folgen. Die Dissertation sei daher bereits eine prinzipielle Darlegung des Äquiprobabilismus, wenn auch noch nicht mit derselben Klarheit und Schärfe ausgeschieden, wie in den späteren Schriften [2]).

Es bleibt also die Frage zu beantworten: in welchem Sinne spricht Alfons 1755 von der opinio probabilior? ist es nur eine paulo probabilior, sodass sie mehr der aequeprobabilis als der certa sich nähert, oder aber ist diese probabilior der certa näher als der aequeprobabilis. Es ist schon angeführt worden, dass er die probabilior ausdrücklich von der certa unterscheidet [3]), sie sei nicht moraliter certa, nisi tam excedat probabilitatem alterius ut haec improbabilis appareat vel saltem tenuiter probabilis. Dieser Gedanke wird weiter erörtert in der Widerlegung des probabilioristischen Einwurfes, dass die grössere Probabilität die niedere aufhebe. Darauf erwidert Alfons, das sei nur dann der Fall, wenn die grössere Probabilität aus demselben Prin-

1) In dem Monitum auctoris ad lectorem schreibt er: „Nonnullas opiniones (temporis decursu rebus ad utiliorem trutinam revocatis) hominem me agnoscens, reformavi. Neque in hoc erubui, cum D. Augustinus non erubuerit in pluribus se retractare, sicut etiam D Thomam fecisse testantur Cajetanus, Catharinus et Capreolus ac ipse Doctor Angelicus (3 p. q. 9, a. 4) sic fassus est: Quamvis alibi aliter scripserim. Ut enim Tullius dixit: Sapientis est mutare consilium. Et alibi: „Nunquam laudata fuit in una sententia permansio."

2) Cf. Vind. Alphons. I. p. 46 sq.

3) Diss. n. 13.

zip deduziert werde „vel nisi opinio probabilior habeat, pro se tam *convincens argumentum* ut contraria vere improbabilis, vel non amplius graviter et certo probabilis videatur. Secus tamen dicendum est, si excessus non sit notabilis et probabilitas opposita ex diversis principiis . . . vim accipiat. Tunc enim opinio minus probabilis *gravi sua probabilitate* minime destituitur.“ Damit ist aber keineswegs der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, dass ein notabilis excessus an Probabilität die geringere Probabilität aufhebe, wie die Vind. Alf. [1]) sagen, sondern das giebt Alfons nur zu für den Fall, dass ein convincens argumentum die minus probabilis zur improbabilis mache, einer improbabilis gegenüber steht aber doch nicht die probabilior, sondern die certa; mit ihr aber hört das Gesetz auf zweifelhaft zu sein und damit ist auch kein Grund mehr vorhanden, welcher die Anwendung des probabilistischen Prinzips rechtfertigen könnte. Das ist die Wirkung des convincens argumentum. Darum geht es nicht an, ohne dem Text Gewalt anzuthun, die probabilior in der Dissertation von 1755 als eine paulo probabilior aufzufassen: Alfons hat hier die certo probabilior im Auge gehabt, als er den Satz verteidigte: es sei erlaubt, wirklich der probabelen Meinung zu folgen relicta probabiliore [2]).

Damit ergiebt sich als Resultat dieser Untersuchung:

---

1) I. p. 47.

2) Dr. Huppert im Katholik 1893. II. S. 391 weist noch auf die Fassung des Wortes convincere bei Alfons hin, das „überzeugen“ bedeute und citiert die Stelle aus Morale syst. n. 70, und die Dissertation von 1762. S. Augustinus brevibus totum quod dicimus confirmat: quod enim nec contra fidem neque contra bonos mores esse „convincitur“ indifferenter esse habendum. Quaelibet igitur actio nobis permissa est, modo *convicti aut moraliter certi* non sumus, illam contra fidem aut bonos mores esse.“ Dem gegenüber flüchtet Aertnys hinter die Distinktion von convictio perfecta, „welcher nur eine opinio *vere improbabilis* und einer imperfecta (includens prudentem formidinem) welcher eine nur *tenuiter aut dubie* probabilis gegenüberstehe.“ Katholik 1894. I. 531—532, aber eine *dubie* oder tenuiter probabilis kann doch kein prudens formido begründen!

der hl. Alfons hat bis zum Jahre 1755 den Satz verteidigt: es ist erlaubt einer wahrhaft, soliden probabelen Meinung zu folgen, auch dann, wenn die tutior probabilior wäre, wenn sie nur noch innerhalb des Gebietes der Probabilität liegt und nicht durch irgend welchen Grund den Charakter der moraliter certa angenommen hat. Das aber ist der Grundsatz des probabilistischen Systems und die Probabilisten zählen für die Zeit von 1748—1756 den hl. Alfons mit Recht unter die Verteidiger ihrer Anschauungen. Ob aber auch später?

§ 4.

Die Zeit von 1756—1762.

Während dieser Jahre soll Alfons seine Stellung zum Probabilismus geändert haben, nicht in der Weise, als ob er überhaupt das probabilistische Prinzip aufgegeben hätte, sondern nur insoweit als er in dieser Zeit jene spezielle Modifizierung dieses Moralsystems vorgenommen, die man als Äquiprobabilismus bezeichnet. Als endgültige Verkündigung dieses neuen Systems sei die Dissertation von 1762, gewissermassen der Niederschlag der seitherigen Studien des Heiligen über das Moralsystem, zu betrachten. So sein neuester Biograph, der seine Gedanken des Näheren also darlegt. Bisher hatte Alfons „in seinem Innern die Frage, deren entschiedene Bejahung das Characteristicum des gemeinen Probabilismus war, nämlich: ob es erlaubt wäre, einer probabelen Meinung für die Freiheit zu folgen, auch wenn sie gewiss (?) weniger begründet ist, als die für das Gesetz sprechende, reiflich erwogen und durchstudiert und war immer mehr zu einer bestimmten Ansicht in dieser Sache vorgedrungen."

„Kurze Zeit nach dem Erscheinen der dritten Auflage seiner grossen Moral treten Ereignisse ein, die ihn zweifelsohne nicht wenig drängten, damit auch allmählich hervorzutreten, und nicht nur gegen die Probabilisten zu kämpfen,

sondern auch im Lager der Probabilisten eine besondere Stellung zu nehmen [1])."

Die hier angedeuteten Ereignisse waren die in Folge der jansenistischen Denunziationen der Jesuiten-Moral von verschiedenen Regierungen veranlassten Verurteilungen jesuitischer Lehrbücher wegen probabilistischer, d. h. laxer Moral. Bisher hatte Alfons mit den Jesuiten, mit welchen er sich in diesem Punkte solidarisch fühlte, rückhaltlos die Erlaubtheit der vere et solide probabilis verfochten. Nach dem Jahre 1762 macht sich eine gewisse Vorsichtigkeit im Ausdruck geltend, es tauchen Erklärungen — namentlich in seinen Briefen — auf, dass er mit dem Probabilismus der Jesuiten nichts gemein habe, Erklärungen, die schliesslich in der Äusserung kulminieren, dass er Probabiliorist sei.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Alfons in einem aus dem Jahr 1763 stammenden Briefe die Äusserung macht, es reue ihn, weiss Gott wie, den Busembaum kommentiert zu haben; wer hätte aber auch voraussehen können, welch ein Sturm über den armen Busembaum hereinbrechen würde: es erübrigt noch darauf hinzuweisen, dass es dem Heiligen gar nicht einfällt, zu sagen, dass eine innere Umwandlung seinerseits, ein Verlassen des bisher befolgten Systems, es ihm unmöglich gemacht habe, Busembaum noch fernerhin zu folgen. Es werden von ihm selbst rein äussere Gründe erwähnt: er fürchtet wegen der „Jesuitenverwandtschaft" für sein Buch und seine Kongregation [2]). Wollte er dem Schicksal einer Verurteilung entgehen, so durfte er sich in der Verteidigung des Probabilismus allerdings nicht zu weit vorwagen. Es ist bekannt, welche Rolle der Probabilismus im Kampfe gegen die Gesellschaft Jesu spielte und eben

1) Dilgskron I. S. 482—483.

2) Es ist nicht überflüssig auf diese äusseren Verhältnisse hinzuweisen, da wir später noch sehen werden, bis zu welcher Connivenz Alfons durch dieselben sich bestimmen lässt.

jetzt begann dieser Kampf am heftigsten zu toben. Der Probabilismus war das Hauptverbrechen der Jesuiten — dass das wirklich eine unsittliche Moral sei, hatte ja Pascal gezeigt. Mit Hohn wiesen die Jansenisten auf die Verurteilung von Sätzen probabilistischer Autoren durch den päpstlichen Stuhl hin und stellten den Laxismus als notwendige Konsequenz des Probabilismus dar. Als vollends das Attentat Damiens auf Ludwig XV. den Jesuiten zugeschoben wurde, schritt 1758 das Parlament von Toulouse zur Verurteilung jesuitischer Schriften: Busembaums Medulla und Zaccarias Ausgaben von Lacroix wurden verbrannt. Bangen Herzens vernahm Alfons diese Nachrichten und seine Befürchtungen, dass auch sein Buch das gleiche Schicksal teilen werde, sollte für Portugal später zur Wahrheit werden. „Man sieht recht gut," äussert er sich darüber später an Remondini, „dass man das Buch nicht wegen der laxen Lehre verurteilt hat, sondern weil man mich für einen Parteigänger der Jesuiten hält[1]). Die angefeindeten Propositionen sollen deshalb entfernt werden, um für Italien und Frankreich der Verurteilung zu entgehen[2])."

Unter diesen Umständen erschien 1760 die vierte Auflage der Moral, die noch ganz auf dem Boden der Dissertation von 1755 aufgebaut ist, die ihr auch beigegeben ist.

---

1) Briefe III. S. 466.

2) Die inkriminierten Sätze hatte ihm Zaccaria 1759 bei ihrer ersten persönlichen Begegnung in Neapel mitgeteilt. „P. Zaccaria und ich haben es für das beste gehalten, diese 3 Sätze Busembaums ganz aus dem Text zu streichen; denn auf diese Weise sind wir von der Besorgnis, das Buch möchte verboten werden, ganz frei. 10. März 1759. Welcher Art diese Propositionen waren, zeigt ein Brief an Remondini vom 14. November des gleichen Jahres: Dort wird Remondini angewiesen, den Absatz über die Frage: Quaeritur igitur an liceat viro honorato occidere invasorem iniustum sui honoris in re gravi ganz weg zu lassen: „Unsere dort angegebene Meinung ist zwar allgemein und sehr probabel; allein es ist besser, diesen ganzen Punkt auszulassen; denn die in Portugal gegen die Jesuiten in Szene gesetzte Verfolgung will man mit diesen Sätzen rechtfertigen, indem

Dilgskron (I. 484) macht dazu die Bemerkung: „Obwohl schon überzeugt von der Notwendigkeit, das probabilistische System, wie es im Schwunge war, aufgeben zu müssen (also hatte er es!), wollte er diese seine Überzeugung doch noch nicht aussprechen und seine Ansicht über die notwendige Modifikation des Probabilismus noch nicht klar darlegen.“ Warum nicht? Musste er es nicht, wenn er sich in einem prinzipiellen Gegensatz befand, und die im Buche niedergelegten Anschauungen mit seinem prinzipiellen Standpunkt nicht mehr vereinbar waren?

Eine Stellungnahme gegen den Probabilismus bekundet es ebenfalls nicht, wenn er in der 1761 erschienenen 5. Auflage der Istruzione e Pratica den Satz ausspricht: es sei nicht erlaubt, der notabiliter minus probabilis zu folgen, wenn die tutior bedeutend besser begründet wäre, so dass sie zur moraliter certa, die gegenteilige aber zur dubie probabilis werde. Hingegen, wird weiter l. c. n. 32 ausgeführt, dürfe man der opinio graviter probabilis folgen, auch wenn die legi favens probabilior wäre; nur dann nicht, wenn deren Übergewicht so bedeutend wäre, dass ihr gegenüber nur von einer improbabilis oder tenuiter oder dubie probabilis die Rede sein könne. Bezüglich des noch näher zu erörternden Begriffes des notabilis excessus sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass seine Folge für die opposita eine zweifelhafte Probabilität oder vollständige Improbabilität ist[1]).

---

man nämlich sagt, die Jesuiten hätten auf Grund dieser Meinung die Verschwörung gegen den König angeraten.“ Briefe III. S. 123. Vgl. S. 75 und 80.

1) C. I. p. 3. n. 30. Die ganze Ausführung lautet: Diciamo per 3: ben anchè esser lecito il serviosi dell' opinione gravemente probabile a favor della libertà, sempre ch'ella non è gia meno probailbe, ma è o piu probabile o almeno egualmente probabile che la contraria a favor della legge. E qui bisogna avvertire che quando le due opinioni opposte sono ambedue gravemente probabili e fondate, sono sempre egualmente probabili o quasi egualmente probabili: il che importa lo stesso: mentre secondo dicono i medesimi antiprobabilisti, quando è poca la preponderanza tra l'una e l'altra opinione, si che molto tenue

Aber auch in dem Verhältnis zu den Jesuiten, bezw. in den Äusserungen über dieselben, zeigt sich für diese Jahre kein solcher Umschwung, wie er mit einem Systemwechsel naturgemäss verbunden wäre. Im September 1758 erwartet er von Remondini die Korrekturen Zaccarias zu seiner Moral; das persönliche Zusammentreffen Liguoris mit seinem Korrektor zu Neapel 1759 zum Zwecke einer Besprechung über die in Frankreich verurteilten Propositionen wurde bereits erwähnt[1]). Beide Männer betrachten sich als Bundesgenossen in der Verteidigung einer und derselben Sache und noch 1763 nennt Alfons die von Zaccaria verfassten Prolegomena mit den schmeichelhaftesten Worten[2]), wie es von einem prinzipiell verschiedenen Standpunkt aus nicht möglich ist. Nirgends eine Spur einer endgültigen Absage an das bisher verfochtene System. Äusserungen über sein Verhältnis zu den Probabilisten machte er in diesen 6 Jahren in seinen Briefen folgende zwei: Die erste in einem Briefe unterm 4. Juni 1761 an seinen Verleger, wo er ihm mitteilt, dass seine Werke in Neapel nicht verboten seien, „sonst müssten fast alle Werke der Probabilisten verboten sein, von denen ich *einer der strengsten* bin“[3]); die andere, einen Monat später, in einem Brief an denselben Adressaten: „Was die Propositionen betrifft, von denen Sie mir schreiben, so müssen Sie wissen, dass ich von den Probabilisten wegen mehrerer Meinungen für einen Rigoristen gehalten und so genannt worden bin; denn ich getraue mir in Wahrheit nicht, jene

---

e dublioso è l'eccesso, allora ambedue le opinioni si reputano egualmente probabili, giuste l'assioma comune che parum pro nihilo reputatur. *Altrimenti poi sarebbe, quando la preponderanza d'una opinione* fosse *notabile, perchè allora l'opinione contraria resta o improbabile o pure tenuamente, o sia dubbiamente probabile.*

1) Vgl. III. S. 107.

2) „Schön“, „gelehrt“, „mit Beifall aufgenommen“, „sehr nützlich“, „schön und für sein Werk wertvoll.“ Vgl. Briefe III. S. 205, 216, 226, 231.

3) Briefe III. S. 150.

Sätze zu billigen; und ich habe manche Meinungen der Jesuiten als zu milde verworfen. Übrigens kann ich andererseits auch die äusserste Strenge gewisser Modernen nicht annehmen, welche die Seelen in Verzweiflung stürzen wollen. Übrigens wird jeder, der über Moral schreibt, mag er sich auch noch so sehr in der Mitte halten, Gegner finden [1])."

Die Propositionen, von denen Remondini geschrieben, sind nicht genannt; es können das Änderungen in den Entscheidungen einzelner Fälle gewesen sein, jedenfalls aber können diese beiden letztgenannten Äusserungen des Heiligen nicht als eine Lossagung vom Probabilismus betrachtet werden.

„In der Mitte" wollte sich Alfons allerdings halten: er suchte einen Mittelweg zwischen der rigorosen und laxen Moral und als solcher war ihm bisher die von den Jesuiten verteidigte Erlaubtheit der opinio probabilis i. e. der vere solide, graviter probabilis erschienen. Dass er im Laufe der Jahre die Überzeugung gewonnen, diese seine Stellungnahme sei falsch und verwerflich, darüber hat Alfons in seinen Schriften bis zum Jahre 1762 keine Äusserung gethan, die er aber hätte thun müssen, wenn er diese Anschauung geteilt hätte; wohl aber musste ihn der Gedanke beschäftigen, ob es nicht angängig, ja sehr zu empfehlen sei, einen modus vivendi gegenüber den an äusserer Machtstellung überlegenen Antiprobabilisten zu finden, und eine Darstellung des so heftig angegriffenen Moralsystems zu wählen, durch welche er hoffen konnte, für seine Person und seine Kongregation jenen Anfeindungen zu entgehen [2]), welchen die Jesuiten und jeder, der im Verdacht stand ihr „Affilliierter" zu sein, ausgesetzt waren. Ist nun die neue, so viel umstrittene Dissertation von 1762 ein solcher Versuch oder aber ein Absagebrief an die Probabilisten?

---

1) A. a. O. S. 155—156.

2) Vgl. dazu Briefe III. 200. Anm. des Herausgebers.

Der Titel der in Rede stehenden Dissertation lautet: „Breve dissertazione dell' uso moderato dell' opinione probabile." „Mit derselben," meinen die Vertreter des äquiprobabilistischen Systems, „sagte er der bisherigen Zurückhaltung hinsichtlich der Kernfrage des Probabilismus Lebewohl und nahm im Lager der Probabilisten eine bestimmtere Stellung ein, eine Stellung, die ihn von der grossen Mehrzahl derselben entschieden trennte [1])."

Diese Dissertation nimmt noch mehr das Interesse in Anspruch, wenn man sieht, wie Alfons selbst ihr grosse Bedeutung beilegt, in seinen späteren Schriften immer wieder darauf zurückgreift, ja noch eine eigene Dissertation zur Verteidigung derselben verfasst. Gleich nach Abfassung derselben im Dezember 1762 zeigt er seinem Verleger an: „Ich habe eine Dissertation über die probabele Meinung drucken lassen. Sie ist mit neuen Argumenten versehen und ausgerüstet, die sich in den anderen Abhandlungen über diesen Gegenstand nicht finden . . . Es wäre mir sehr lieb, wenn diese Arbeit verbreitet würde; denn sie ist neu und enthält ganz neue Dinge, wie sie noch von keinem andern Autor in einer eigenen Dissertation behandelt worden sind [2])." Etwas später heisst es: „ich würde ersuchen, im Traktat de conscientia die Abhandlung „über die probabele Meinung", die sich daselbst befindet, wegzunehmen und an deren Stelle diejenige zu setzen, die ich eben erst verfasst habe; denn im Vergleich mit dieser letzteren ist die frühere nichts mehr wert [3])."

Dieser Beurteilung gemäss trug Alfons Sorge, der Dissertation die weiteste Verbreitung zu verschaffen. Er bedauert in einem Schreiben an seinen Verleger sehr, dass die neue Abhandlung nicht mehr in die 5. Auflage seiner Moral Aufnahme gefunden. „Es war mir unmöglich, darüber kein

1) Dilgskron I. S. 485.
2) Briefe III. 197.
3) A. a. O. S. 205.

Missfallen zu empfinden, da die alte Ausgabe von der neuen, die ich erwartete, wie Himmel und Erde verschieden ist. Die neuen Zugaben hätten der Moral eine grössere Klarheit gegeben, insbesondere dem ersten Buche, welches der Hauptteil des ganzen Werkes ist[1])."

So erschien die neue Dissertation erst 1764 als Anhang zum confessore diretto. Im folgenden Jahre wird sie ins Lateinische übersetzt und der 6. Auflage, die 1767 ausgegeben wurde, vorgesetzt. Bis zum Jahre 1785, wo zu Lebzeiten des Heiligen die letzte (9.) Auflage erfolgte, hat er fortgesetzt daran gebessert, ohne jedoch eine wesentliche Umänderung daran vorzunehmen, so dass die den modernen Ausgaben der Liguorianischen Moral vorgedruckte Abhandlung „Morale systema" im grossen und ganzen gleichbedeutend ist mit der Dissertation von 1762. Welches ist nun ihr Inhalt?

Zwei Fragen sind es, welche Alfons, wie er gleich eingangs bemerkt, zur Diskussion stellt und die in den zwei Teilen der Dissertation abgewandelt werden: 1) ob es erlaubt sei, der weniger probabelen Meinung zu folgen, und 2) ob es erlaubt sei, dann, wenn zwei einander entgegenstehende Meinungen gleich oder fast gleich probabel seien, der minus tuta zu folgen[2]).

Die Antwort auf die erste Frage sei klar: es ist nicht erlaubt, einer minus probabilis zu folgen, wenn die opinio legi favens bedeutend und gewiss wahrscheinlicher ist. Als Grund für diese Entscheidung wird angegeben, weil alsdann die opinio tutior nicht mehr zweifelhaft ist, sondern moralisch oder beinahe moralisch sicher; also Grund vorhanden ist, dass sie die opinio vera sei, während hingegen die

1) Dilgskron I. 488.

2) Se sia lecito seguitare l'opinione meno probabile ci se essendo le due opinioni opposte egualmente o quasi egualmente probabili, sia lecito seguire la meno tuta.

gegenüberstehende minus probabilis jeglichen Grundes entbehre und darum tenuiter oder dubie probabilis werde [1]).

Diese Begründung seiner vorstehenden Entscheidung muss festgehalten werden, um den Begriff der von Alfons jetzt zum erstenmal und von nun an immer wieder angeführten opinio notabiliter et certe probabilior zu eruieren. Ganz allgemein mit alfonsianischen Worten gesprochen ist die opinio notabiliter probabilior jene, welche einen „notabilis excessus" von Probabilität über die entgegenstehende abzuweisen hat. Dass die Wirkung dieses notabilis excessus an Probabilität für die gegenteilige nur vollständige Improbabilität oder zweifelhafte Probabilität bedeute, wurde von Alfons schon in seiner 1761 ausgegebenen Istruzione e Pratica ausgesprochen; dagegen bedeutet das Hinzukommen eines solchen Überschusses von Probabilität für die seitherige probabilis legi favens moralische oder fast moralische Sicherheit, durch welche das Gesetz aufhört, zweifelhaft zu sein, und eine weitere Befolgung des probabilistischen Prinzipes nicht mehr möglich ist. Genau so äussert sich Alfons auch in dem 1764 edierten confessore diretto per le confessioni della gente di campagna: es ist nicht erlaubt, mit einer certe et notabiliter *minus* probabilis zu handeln — also ein notabilis defectus — weil die tutior dann viel besser begründet ist und zur moraliter certa wird, während

1) Inquanto alla prima questione presto ci strigheremo, perchè la risoluzione è troppo chiara. Diciamo, che non è lecito di seguitare l'opinione meno probabile, quando l'opinione che sta per la legge è notabilmente ecertamente più probabile: *perchè allora l'opinione più tuta non è gia dubbia* (intendendo con dubbio stretto, siccome si dirà nella seconda questione), *ma è moralmente o quasi moralmente certa; avendo per se un fondamento certo d'esser vera; dove all' incontro l'opinione meno tuta e molto meno probabile, non ha tal, fondamento certo d'esser vera. Ond' è ch'allora questa rimane tenuamente o almeno dubbiamente probabile, a confronto dell' opinione più tuta;* e perciò non è prudenza ma imprudenza grave il volerla seguire. Vind. Alf. I. 51 Anm.

dem die andere nur eine zweifelhafte Probabilität aufzuweisen hat[1]).

Was ergiebt sich aus diesen beiden Bestimmungen über das Verhältnis der moraliter certa zur notabiliter probabilior und der notabiliter minus probabilis zur tenuiter vel dubie probabilis in der Terminologie des hl. Alfons? Doch dass jeweils die beiden Begriffe identisch sind und sich vollständig decken, daher auch promiscue gebraucht werden können: dass also die moraliter certa gleichzusetzen ist mit der notabiliter et certe probabilior und die dubie vel tenuiter probabilis gleich ist mit der notabiliter et certe minus probabilis. Die Annahme dieser Konsequenz ist entscheidend für die Beantwortung der Frage nach dem System des Heiligen. Dass aber diese Konsequenz gezogen und anerkannt werden muss, kann doch nach der erschöpfenden Darstellung Ballerinis, der mit erdrückendem Material die Identität der certe probabilior und der moraliter certa in der alfonsianischen Terminologie nachgewiesen, doch kaum mehr bezweifelt werden; hat doch auch der neueste Versuch von äquiprobabilistischer Seite, die Beweiskraft dieser Untersuchungen Ballerinis anzufechten, keines grösseren Erfolges sich zu rühmen[2]), als Ballerini unbedeutende Verwechslungen und kleinere Widersprüche nachgewiesen zu haben, welche jedoch das Resultat seiner Darlegungen nicht im mindesten berühren, geschweige denn umstossen.

Grösseren Raum widmet Alfons in dieser Dissertation der Beantwortung der zweiten von ihm aufgeworfenen Frage:

---

1) C. I. p. 3. n. 19: Diciamo per 3: non esser lecito operare coll' opinione certamente e notabilmente meno probabile. La ragione si è perchè, quando l'opinione più tuta è di molto maggior peso, ella diventa moralmente o quasi moralmente certa, avendo per se un fondamento certo d'esser vera. All' incontro, l'opinione contraria, che sta per la libertà ed e molto meno probabile, non può dirsi ch'abbia tal fondamento certo d'esser vera; onde questa rimane allora tenuamente e almeno dubbiamente probabile.

2) Gaudé p. 74

ob es erlaubt sei, der minus tuta zu folgen, dann wenn zwei Meinungen einander gleich oder fast gleich probabel seien. Die Antwort lautet zu gunsten der minus tuta, eine Entscheidung, die von Alfons des Längeren erörtert wird mit Bezugnahme auf die probabilistischen Grundsätze der Nicht-Verpflichtung einer lex dubia und des Possessionsprinzips; denn wenn eine minus tuta gleich oder fast gleich probabel ist, dann ist das Gesetz zweifelhaft und verpflichtet nicht mehr[1]).

Dies die Quintessenz der Dissertation von 1762. Neu daran, wie gezeigt, ist die Formel, in welche Liguori seine Anschauung kleidet, dass es nicht erlaubt sei, der minder probabelen Meinung zu folgen, sobald die entgegengesetzte sicher und bedeutend probabeler ist, weil dann die legi favens moraliter oder quasi moraliter certa sei. Diese Begründung kehrt stereotyp wieder in allen späteren moraltheologischen Abhandlungen des Heiligen. Die Dissertation schliesst mit dem bemerkenswerten Satz: Er unterlasse es, andere Einwürfe gegen den Probabilismus zu erörtern, zumal dieselben den Gebrauch der *notabiliter* minus probabilis bekämpfen; nicht aber den der aeque probabilis, die von ihm allein als zulässig erachtet werden könne[2]).

Eine Änderung gegenüber der früheren allgemeiner gehaltenen Proposition: dass es erlaubt sei, der minus probabilis zu folgen, relicta probabiliore, bedeutet diese Formulierung des Gedankens allerdings; dass aber der Heilige sich auf Grund dieser Dissertation in einem bewussten, gewollten, prinzipiellen Gegensatz zum Probabilismus nicht gesehen, be-

1) Diciamo: che quando l'opinione meno tuta è egualmenta probabila può lecitamente seguirsi, perchè allora le legge è dubbia è percio non obbliga per ragion del principio certo.

2) Lascio poi di rispondere ad altre obiezioni, che oppingono gli adversari *contra il probabilismo* perchè qualle impugnano propriamente l'uso dell' opinione notabilmente meno probabile che sta per la liberta; ma non l'uso dell' opinione egualmente probabile che solamente è *ammesso da noi* per lecito."

weist der oben citierte Schlusssatz der Abhandlung Liguoris und wird auch des Näheren noch erhellen aus seinen Apologien gegen die Angriffe Patuzzis.

Welche Gründe aber mögen Alfons zur Änderung seiner Stellungnahme zum „Systemwechsel" veranlasst haben? Dass äussere Gründe mitgewirkt haben, ist unleugbar; und gerade auf Kosten dieser äusseren Verhältnisse, der allgemeinen Hetze gegen den Jesuitenorden, müssen die von Jahr zu Jahr schärfer werdenden Absagebriefe an die Moralisten der Gesellschaft Jesu gesetzt werden. Jedoch waren es nicht bloss Opportunitätsgründe, welche den Heiligen zu dieser Präzisierung seines Standpunktes führten, sondern auch innere Gründe. Welcher Art diese waren, zeigt der erste Teil der Dissertation von 1762; es ist die erkenntnistheoretische Anschauung, dass ein Gesetz aufhöre zweifelhaft zu sein, wenn eine gewiss wahrscheinlichere Meinung dafür, wie wenn eine blos minder probabele Meinung dagegen spreche, dass also eine Meinung aufhöre probabel zu sein, einer certe notabiliter probabilior gegenüber und zur dubie et tenuiter probabilis herabsinke. Diese erkenntnistheoretische Anschauung bildet, wie bemerkt wurde, von jetzt ab den Ausgangspunkt für die Stellungnahme in der Kontroverse über das Moralsystem.

Zu weiteren Äusserungen über dieselbe veranlasste ihn die in dem Jahre 1764 beginnende litterarische Fehde mit dem Probabilioristen Patuzzi.

§ 5.

Patuzzi gegen Alfons.

Mit Befremden hatten Probabilioristen und Tutioristen die Schriften Liguoris aufgenommen, ohne dass es jedoch vorerst zu einer ernstlichen Entgegnung gekommen wäre, einen unbedeutenden Angriff auf den Heiligen wegen seines probabilistischen Standpunktes abgerechnet. Bald nach Erscheinen der ersten Auflage seiner Moral war ein Gegner

auf dem Kampfplatz erschienen unter dem Pseudonym Lamindo Pritanio redivivo — als Lamindo Pritanio hatte noch kurz vorher Muratori einige Schriften ediert. Der Gegner nahm Abstand von einer objektiven Prüfung der von Alfons angeführten Gründe, sprach vielmehr nur sein Erstaunen darüber aus, wie man einer so verlorenen Sache, wie der Probabilismus nun einmal sei, sich noch annehmen könne. Ihm, dem Rezensenten, erschien es, als strebe Alfons durch diese Parteinahme nach litterarischem Ruhme und er verlangte rundweg von dem Heiligen, er soll in seiner Eigenschaft als Ordensoberer seinen Untergebenen den Gebrauch seiner eigenen Moral untersagen. Liguori gab dem erbitterten Gegner in einer noch im selben Jahre 1756 erschienenen Risposta ad un autore che ha censurato . . . . . l'opera morale die entsprechende Antwort. Es sei ihm völlig ferne gelegen, durch Verteidigung des Probabilismus sich einen Namen machen zu wollen; weit mehr als auf des Gegners abfällige Beurteilung halte er auf des Papstes Benedikt XIV. lobende Anerkennung, der die Dedikation seines Moralwerkes angenommen und ihm darüber geschrieben habe: „Noi la ringraziamo del regalo, ed avendo data una scorsa al libro della sua morale . . . ., l'abbiamo ritrovato pieno di buone notizie i ed ella può restar sicura del gradimento universale e della publica utilità [1]).

Nunmehr aber, nachdem Alfons als Verteidiger des Probabilismus aufgetreten, wurde auf probabilioristischer Seite der Kampf mit ihm aufgenommen und zwar durch den seitherigen Mitkämpfer und Ordensgenossen Concinas, Gianvincenzo Patuzzi. Dieser Mann, am 19. Juli 1700 zu Verona geboren, war mit 17 Jahren in den Dominikanerorden eingetreten, wo er sich durch seine Studien so auszeichnete, dass ihm die Professur der Theologie an dem Konvente zum hl. Rosenkranz in Venedig übertragen wurde, welches Amt er bis zu seinem Tode 1769 bekleidete. Durch

1) Den Moralausgaben vorgedruckt.

seine schriftstellerische Thätigkeit, deren Werke meist moraltheologischen Inhalts waren und der Rechtfertigung des Probabiliorismus gewidmet waren, hatte sich Patuzzi in Italien einen Namen gemacht. Alfons nahm den Kampf an, da er davon nichts anderes erhoffte, als „dass er dazu beitragen werde, sein eigenes System zu klären".

a) Patuzzi hatte gerade die Dissertation von 1762 zum Angriffspunkte gewählt; in ihr nämlich hatte Alfons gegen das von seinem Gegner 1758 herausgegebene Buch Trattato della regola prossima delle umane azioni polemisiert. In einem offenen Brief, der nach den Worten des Heiligen „ein Gemisch von Lobsprüchen, Ratschlägen, Ermahnungen, Vorwürfen und Drohungen war, spricht Patuzzi [1]) seine Verwunderung darüber aus, dass in Alfons ein so heiliges Leben und eine so laxe Lehre wie der Probabilismus vereinigt sein könnten. Alfons habe sich nur durch seine Voreingenommenheit für die Jesuiten bestimmen lassen, von der von Bischöfen und Beichtvätern angenommenen Lehre des Probabiliorismus als des die grösste Sicherheit bietenden Heilsweges abzulassen."

Alfons erwiderte ebenfalls in einem offenen, vom 16. Januar 1764 datierten Brief, dem er den Titel gab: Risposta apologetica ad un lettera d'un religioso circa l'uso dell' opinione egualmente probabile.

In einem Schreiben vom 29. Januar 1764 zeigt er die Abfassung dieser Gegenschrift an: „Ich habe eine ‚apologetische Erwiderung' auf den Brief eines Religiosen abgefasst, in welchem er mich beschuldigt, dass ich in der Moral nicht dem strengen System folge, wie ich sollte. Die ‚Erwiderung', die ich abgefasst habe, ist kurz, aber reich an Inhalt, und sie hat denjenigen, welchen ich sie zur Einsicht gab, sehr wohl gefallen [2])." Ein Vierteljahr später kommt er in der Korrespondenz mit seinem Verleger nochmals auf die

1) Bei Dilgskron II. 173.
2) Briefe III. S. 237.

Risposta zurück und berichtet über deren Aufnahme: „Vor einigen Tagen habe ich Nachricht erhalten, mein kleiner apologetischer Brief . . . . sei mehreren Kardinälen und besonders dem Papste in die Hände gekommen; und es wird mir auch geschrieben, drei Kardinäle hätten meinem Freunde, der mir von Rom aus schreibt, bezeugt, dass der Papst meinen Brief „mit unendlichem Wohlgefallen aufgenommen habe“ [1]). Von den Schriften seines Gegners Patuzzi äussert er sich in demselben Schreiben: „Ich habe mit der Lesung der Werke des P. Patuzzi begonnen . . . . diese Bücher sind sehr gelehrt, aber ich sehe, dass wir über den Probabilismus schwerlich übereinkommen werden [2]).“

In der Risposta weist Alfons zunächst Patuzzis Lob über die Heiligkeit seines Lebens zurück, dasselbe sei ein Leben „tutta piena di difetti“; was aber sein Moralsystem des Probabilismus betreffe, so halte er dasselbe für durchaus gesund und sicher. Was er als solches vertrete, sei der Satz, dass es nicht erlaubt sei, der minus probabilis und minus tuta zu folgen, wenn die für das Gesetz sprechende gegenteilige Meinung certe et notabiliter probabilior sei; denn in einem solchen Fall sei die tutior nicht mehr zweifelhaft, sondern moralisch sicher. Dagegen sei bei gleicher oder fast gleicher Probabilität der Gebrauch der minus tuta gestattet, denn dann ist das Gesetz zweifelhaft und ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht. Dieses Prinzip habe er aus den Lehren der Väter, speziell des hl. Thomas, und nicht weniger aus Autoren, welche der strengen Meinung folgen, so eingehend dargelegt, dass er nicht begreife, wie man dasselbe noch länger in Zweifel ziehen könne.“ Eine Verurteilung des Probabilismus durch die Kirche liege nicht vor, vielmehr habe die Kirche denselben stets toleriert, was sie nie hätte thun können, wenn er der

1) Briefe a. a. O. III. S. 250.
2) A. a. O. S. 250.

kirchlichen Lehre entgegen sei. Der Vorwurf, dass er aus Voreingenommenheit für die Gesellschaft Jesu das probabilistische System verteidige, sei vollständig hinfällig, da er zwar diese Väter verehre, aber niemals in deren Schulen oder Seminarien Unterricht genossen habe, so dass man bei ihm desbalb ein Vorurteil für die Lehrer seiner Jugend erwarten könne; er sei vielmehr bei den Moralisten der strengeren Richtung in die Schule gegangen und ein Verteidiger des Probabiliorismus gewesen, bis er nach langer Prüfung der Gründe der Gegner sein System auf dem Prinzip aufgebaut habe, dass ein zweifelhaftes Gesetz keine Verpflichtung auferlege. Diese seine Lehre habe er mit guten Gründen belegt und darüber käme Patuzzi mit seinen esclamazioni ed injurie nicht hinweg. Diese beweisen aber nur, dass der Gegner sachliche Gründe nicht vorbringen könne. Dass manche Probabilisten laxe Sätze aufgestellt hätten, leugne er durchaus nicht; dies käme von einer unvorsichtigen Anwendung des Satzes: qui probabiliter agit, prudenter agit, gegen die er sich wiederholt ausgesprochen. In allen diesen Fällen handle es sich lediglich um unrichtige Anwendung eines objektiv gewürdigten ganz richtigen Prinzips, von dessen Unrichtigkeit ihn auch das Studium der gegnerischen Autoren nicht habe überzeugen können.

b) Patuzzi war dieser Belehrung unzugänglich; er griff von neuem zur Feder und schrieb das in dieser Kontroverse umfangreichste Buch „La causa del Probabilismo richiamata all' Esame de Msgr. Alf. de Liguori convinta novellamente di falsità. Ferrara 1764. Patuzzi barg sich unter dem Pseudonym Adelfo Dositeo. Gewidmet ist diese Schrift dem Erzbischof Saporiti von Genua, welcher in Verbindung mit mehreren anderen Bischöfen und Prälaten gegen den Probabilismus sich ausgesprochen hatte [1]).

Das Buch ist im leidenschaftlichsten Tone gehalten und

1) Döllinger-Reusch I. S. 303.

mit Recht konnte der Heilige in seiner dagegen verfassten Apologie über dasselbe das Urteil abgeben: „Es erregt Verwunderung, wenn man die Schreibweise dieses Religiosen betrachtet, wie er jetzt höhnt, hierauf unterrichtet, dann wieder mit Beleidigungen auftritt; und immer mit Meistermiene und mit Verachtung dem Gegner antwortet. Mein Gott, was ist das für eine Weise zu schreiben, wenn man den Gegner mit Verhöhnung und Grobheiten zu überwinden sucht! Freilich wird der P. Lektor sagen, ich rede nicht ins Blaue hinein, sondern begründe alles. Doch wenn er Gründe hat, was haben denn dann die Beschimpfungen zu thun [1])?"

Patuzzis Operationsbasis — um dessen Gedankengang näher darzulegen — ist das für ihn unantastbare antiprobabilistische Dogma von der Priorität des Gesetzes vor der Freiheit.

Ausgehend von der Anschauung, dass das natürliche Gesetz als von Gott ausgehend ewig bestehe und von Ewigkeit den Menschen verpflichte, kann Patuzzi natürlich niemals den Satz anerkennen: Lex dubia non obligat oder eine mangelhafte Promulgation zugeben, welche einen Zweifel an der Verpflichtung des Gesetzes ermögliche. Die Promulgation ist für Patuzzi nur in einem Fall dem Gesetze essentiell: als Promulgation an die Kommunität. Diese genüge, um auch den Einzelnen zu verpflichten. Wenn die Gegner behaupten, das Gesetz im Konkurs mit einer probabelen Meinung sei nicht mehr Gesetz, weil nicht genügend promulgiert, so führe das zu dem Absurdum: die göttlichen Gesetze hingen in ihrer Existenz von den Menschen ab, was doch den Leidenschaften Thür und Thor öffnen heisse. Die Gegner verwechseln die für das Gesetz notwendige Promulgation mit der privaten Kenntnis desselben. Diese aber sei keineswegs jene Promulgation, die das Gesetz konstituiere,

1) Bei Dilgskron II. 175.

sondern setze sie voraus, käme darum auch bei der Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes gar nicht in Betracht[1]).

Überhaupt sei das Axiom, dass ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichte, eine „chimera", über die jedermann lachen müsse. Davon vollends, dass Unkenntnis von der Unterwerfung unter das Gesetz befreie, könne gar keine Rede sein; sage doch auch Thomas: Ignorantia quae causatur ex culpa, non potest subsequentem culpam excusare. Freilich citiere auch Alfons diesen Kirchenlehrer; aber wie er mit dessen Citation umgehe, sei ein „abuso grande". Die Entgegnungen, welche Alfons gegen seinen Trattato della regola prossima vorgebracht, seien „frivole e vane" und vollends das Zurückweisen des kirchenrechtlichen Axioms: In dubiis via tutior eligenda sei eines Prälaten unwürdig. Dieser Widerstand gegen eine klar zu Tage liegende Wahrheit sei frivol, ja selbst offene Auflehnung gegen die kirchliche Autorität, welche den Probabilismus als unkirchlich verurteilt habe, durch Zensurierung der Thesen des Pfarrers von Larnis in der Diözese Trient[2]). Alfons behaupte durch die egual-

---

1) La differenza che passa tra noi e lo sbaglio troppo manifesto, che voi prendete, si e il confondere, che fate la promulgazione necessaria e sufficiente per la legge colla privata notizia della medesima legge. La notizia privata, che i sudditti acquisitono della legge non è come voi pensate, la promulgazione necessaria per costituire la legge, ma anzi la presuppone adequatamente istituita e stabilita in ragione di legge inducente per se stessa obligazione di osservarla. Questa particolar cognizione influisce, è vero, praticamente e attualmente nel regolare le proprie operazioni: ma non per tanto contribuisca virtù alcuna o vigore alla legge che ha già previamente ad essa, sicome la sua essenza oratione conpiuta, cosi pure tutta la forza di obligare. Dositeo, La Causa del Probabilisma. § II. p. 17.

2) Im Jahre 1760 hatte der Pfarrer von Larnis in der Diözese Trient eine öffentliche Disputation über den Probabilismus veranstaltet. Die elf Thesen wurden von der Inquisition durch Dekret vom 26. Juni 1761 verboten, was die Gegner veranlasste, von einer Verurteilung des Probabilismus zu reden. Alfons hatte, sobald er davon Kunde erhalten, um sich gegen die aus dieser Verurteilung veranlassten Angriffe auf seine Moral verteidigen zu können, in verschiedenen Briefen an den

mente probabile die zum Handeln nötige Sicherheit zu erhalten, aber diese Sicherheit sei nur eine certezza illusoria, imprudente irregionevola, die keineswegs vor dem Richterstuhl Gottes ausreiche.

Besonderes Interesse aber von allen Auslassungen Patuzzi's erregt seine — des Zeitgenossen — Auffassung von der Ausdrucksweise aequeprobabilis. Hierin sieht er keineswegs eine besondere Stellungnahme zum Probabilismus, noch einen Systemwechsel des Heiligen, sondern einen Ausweg, um den Anfeindungen als Probabilist zu entgehen, wie er denn auch in Alfons lediglich den Probabilisten bekämpft [1]).

Da Patuzzi seine Schriften ebenfalls bei Remondini in Venedig drucken liess, wandte sich Alfons an ihn und „erwartet die Gefälligkeit", dass ihm die Druckbogen zugesandt werden. „Indes bitte ich Sie, mir nicht immer bloss je e i n e n Bogen zu schicken, denn wenn ich einen Bogen allein lese, so lese ich abgebrochene Dinge, ohne zu erfahren, wo

---

Kardinal Grosspönitentiar, den Magister sacri palatii und den Sekretär der Indexkongregation Anfragen über Bedeutung und Tragweite dieser Verurteilung gerichtet, aber beruhigende Antworten erhalten, da die Zensurierung der genannten Thesen nur den Gebrauch der tenuiter probabilis verwerfe. Auf diese Zensurierung beruft sich hier Patuzzi. Cf. dazu: Döll.-Reusch I. S. 323. Reusch, Index II. 514, 824. Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck 1896. S. 84. Dositeo, La causa p. 240.

1) Die Stelle lautet: Con queste parole voi pretendete di rigettare il Probabilismo da altri difeso per abbraciarne un altro più moderato e per tal guisa distinguervi del commune de' Probabilisti moderni. Non è cosi? Ma se pur troppo è cosi, se non altra opinione rigettate alla liberta favorevole, se non quella, che è tenuamente e dubbiamente probabile al confronto della contraria, che asserisce la egge „notabilmente e certamente piu probabile dimando, in che mai siete voi differenti da tutti gli altri moderni" Probabilisti? Potete voi assegnare un solo, che affermi al presente esser lecito di seguitare anche l'opinione non sicura, che sia tenuamente o dubbiosamente probabile? pag. 7—8 und weiter unten: „Non è duopo Monsignore, di trarvi dal volto *la maschera onde cercate*, e dichiararvi apertamente. „Probabilista" al peri di tutti gli altri, che or difendono il pericoloso sistema p. 9—10.

die Sache hinaus will. . . . Besser wird es sein, mir je drei oder doch je zwei Bogen auf einmal zu senden; aber sobald diese Bogen nacheinander gedruckt sind, bitte ich Sie, mir dieselben sogleich zu übersenden [1]." Der Verleger entsprach dieser Bitte: Vier Wochen später dankt Alfons für die übersandten Bogen, meint aber: „Ich habe wieder einen Blick in die Erwiderung von Patuzzi geworfen; aber ich muss sagen, wie freut es mich doch, dass er gegen mich geschrieben; denn ich sehe, dass er mein System und meine Propositionen durchaus nicht umzustossen vermag [2]." Etwas über einen weiteren Monat später (18. Aug. 1764) teilt er mit, dass er bereits angefangen habe, die Entgegnung wider P. Patuzzi zu entwerfen und warte zu deren Vollendung nur noch die letzten Bogen ab. „Denn ich bin zum Widerrufe bereit, wenn er mich in seinem letzten Bogen überzeugen sollte; aber das wird schwer gehen, denn wenn P. Patuzzi wirkliche Beweisgründe zu meiner Widerlegung gehabt hätte, so würde er sie schon gebracht oder wenigstens schon angedeutet haben [3]." Im September des gleichen Jahres kann Alfons den Empfang der letzten Bogen bescheinigen, „hat aber nichts gefunden, weshalb er seiner Antwort noch etwas beifügen müsste [4]." Diese seine Replik hat er mehreren Gelehrten zum Lesen gegeben, „und sie hat den grössten Beifall gefunden. Diese ‚Apologie' stellt meine Meinung noch mehr ans Licht als die vorher abgefasste Abhandlung; denn daraus ersieht man erst recht die Grundlosigkeit der Einwendungen, welche P. Patuzzi dagegen erhebt [5]."

Die schon ausgearbeitete „Apologie" stiess auf neue Schwierigkeiten; die Dominikaner suchten ihr Erscheinen zu hintertreiben. Am 31. Nov. 1764 klagt er Remondin über diese Intriguen und vermutet, dass die Dominikaner durch

1) Briefe III. S. 254. — 2) A. a. O. S. 259.
3) A. a. O. S. 262. — 4) A. a. O. S. 268.
5) A. a. O.

den königlichen Zensor auch der venetianischen Ausgabe der Apologie den Eingang ins Königreich versperren wollen[1]). Am 21. Dezember kann er diese Vermutung als eingetroffen bestätigen. „Die Herren Dominikaner haben es durchgesetzt, dass die Schrift in Neapel nicht gedruckt werden darf[2])."

So erschien denn die Schrift im Anfang des Jahres 1765 zu Venedig. Es ist die Apologia, in cui si difende la dissertazione circa l'uso dell' opinione probabile, dalle opposizioni fatte da un . . . P. Lettore. Sie ist gewidmet dem Papst Clemens XIII.

Schon vorher hatte der Heilige die Gutachten der Gelehrten eingeholt und deren Urteil teilt er seinem Verleger mit in den Worten: „Ich habe viele Gelehrte und vorurteilsfreie Männer aus dem Orden der PP. Patuzzi und Berti zu Rate gezogen, die mir, nachdem sie meine Dissertation gelesen, antworteten, dass dasjenige, was ich sage, klar, ja dass meine Meinung nicht eine blosse Meinung, sondern eine bewiesene Wahrheit (non opinione ma dimostrazione) zu nennen wäre. Auch hat mehr als ein Gelehrter die früher festgehaltene entgegengesetzte Ansicht nach Lesung meiner Dissertation aufgegeben mit der Bemerkung, es lasse sich darauf nichts erwidern. Wenn man übrigens antworten will, um zu antworten, so wird man immer etwas zu sagen finden, sobald man sich an gewisse unwesentliche Dinge heranmacht. Ich aber habe gesagt, dass ich in den wesentlichen Dingen überführt werden müsste, sonst könnte ich mit gutem Gewissen den Widerruf nicht leisten, und werde wenn es not thut, Antwort geben[3])."

Nach einigen einleitenden Vorbemerkungen, welche den „modo improprio" der Polemik Patuzzis beleuchten, wendet sich Alfons zu der Hauptfrage von der Erlaubtheit der aeque probabilis. Völlig grundlos sei die Behauptung Dositeos, er habe ein neues Moralsystem aufstellen wollen. Es

1) A. a. O. S. 274. — 2) A. a. O. S. 276.
3) A. a. O. S. 245 f.

ist dies der erste derartige Vorwurf, von seinen zeitgenössischen Gegnern. Der Gegner behaupte das von seinem Satze: dass es nicht erlaubt sei, der opinio benigna (i. e. legi favens) zu folgen, wenn sie notabiliter et certe minus probabilis sei, sondern wir dieselbe nur dann gebrauchen dürfen, wenn sie gleich oder fast gleich probabel ist. Entgegen dieser Aufstellung bemerke er: dass er niemals mit dem Gedanken sich getragen habe, ein neues Moralsystem aufzustellen. Weil aber viele Probabilisten unterschiedslos sagen, dass es erlaubt sei, der minus probabilis zu folgen, wenn diese nur irgend einen Grund (innere oder äussere Probabilität) für sich habe, so wolle er des näheren unterscheiden und sage darum, dass es nicht erlaubt sei, der minus tuta zu folgen, wenn das Übergewicht der tutior bedeutend und sicher ist, weil dann die opinio minus tuta nicht mehr als sicher probabel bezeichnet werden und darum das Gesetz nicht mehr als zweifelhaft betrachtet werden kann. Wenn aber das Übergewicht nur ein mässiges ist, dann kann die pro lege stehende Meinung ohne Bedenken als aeque probabilis bezeichnet werden, denn parum pro nihilo reputatur.

Die zwei Prinzipien, auf denen sein ganzes System beruhe, seien die beiden Sätze: 1) ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht, denn es ist nicht genügend promulgiert; die Promulgation ist aber dem Gesetze essentiell; 2) ein ungewisses Gesetz kann eine gewisse Verpflichtung nicht nach sich ziehen. Diese Sätze werden in längeren Abhandlungen erörtert und die Einwände Patuzzis widerlegt. Vom Gegner auf die Gefährdung seines eigenen Seelenheiles durch die Verkündigung einer solch laxen Moral hingewiesen, erwidert Alfons: Bei dem Gedanken an seinen Tod ängstige er sich nur wegen seiner Sünden, die er begangen, aber nicht im geringsten wegen der Lehrmeinung, die er vortrage. Er besitze zwar den Geist der Prophetie nicht, aber das wisse er gewiss, dass die Kirche die Lehre seines Gegners niemals als wahr erkläre; denn indem er die aeque probabilis ver-

fechte, trete er ein für die gesunde Moral Jesu Christi selbst. Am Appendix IV befindet sich die bedeutsame Stelle, in welcher Alfons sich äussert über die Ausarbeitung seines Systems. Mit Unrecht beklage sich Patuzzi, dass er seine Gründe nicht reiflichst habe abwägen wollen. Er habe sie immer und immer wieder in Erwägung gezogen, aber je öfter er das gethan, desto weniger stichhaltig wären sie ihm erschienen. Seine Ansicht habe er an 30 und mehr Jahre untersucht und alle Autoren, deren er habhaft werden konnte, durchgearbeitet, und die Begründung beider Parteien, der Probabilisten und der Probabilioristen, untersucht, ohne dass er seiner Überzeugung von der Richtigkeit seiner Stellungnahme wankend geworden wäre.

c) Wenige Wochen später hatte Patuzzi bereits eine neue Replik gegen diese Apologie des Heiligen unter die Presse gegeben, ohne aber mit derselben seinem Gegner mehr als ein mitleidiges Lächeln abzunötigen. Es sind Patuzzis: Osservazioni teologiche sopro l'Apologia dell' Illmo e Rmo. Mgr. D. Alfonso de Liguori contro il libro intitolato: La causa del Probabilismo . . . nelle quali s'espongono con maggior lume la falsità et e l'insussistenza del nuovo sistema probabilistico da Monsignor proposto e difeso. Remondini schickte alsbald die einzelnen Bogen an Alfons, damit er mit einer neuen Entgegnung hervortreten könne. Der Heilige nahm indes Abstand davon, nochmals in einer besonderen Schrift seine Prinzipien gegen einen voreingenommenen und jeder Belehrung unzugänglichen Gegner zu verteidigen. Ausserdem schien ihm diese Schrift seines Gegners durchaus nicht geeignet, weder für den Probabiliorismus Propaganda zu machen oder dem Probabilismus schaden zu können. Als er den ersten Bogen gelesen, schrieb er nach Venedig: „Aus diesem Bogen konnte ich nichts gewinnen; es ist reines Geschwätz[1]),“ und nachdem er die Schrift ganz ge-

1) A. a. O. S. 291.

lesen, lautet sein Urteil nicht besser: „Ich habe sie ganz gelesen; aber die Dinge, die er sagt, sind lauter Lappalien. Der arme Patuzzi erkennt, was mir die Anderen sagen, dass er geschlagen sei, und klammert sich nun, da er keine andere Hülfe findet, an Lappalien an. Mein Werk geniesst dem Anschein nach den allgemeinen Beifall der Gelehrten. Übrigens liegt mir nichts Anderes am Herzen, als dass die Wahrheit an den Tag komme[1])."

Um diese Zeit (1765) war Alfons mit einer neuen Schrift beschäftigt. Der französische Mauriner Gabriel Gerberon, eifriger Parteigänger des Jansenismus, hatte in einer kleineren Abhandlung La règle des moeurs die Behauptung aufgestellt, dass es in Sachen des Naturgesetzes keine ignorantia invincibilis gebe. Das Buch war von Giovanni Bottari ins Italienische übersetzt und von dem Oratorianer Micheli in Rom mit einem Appendix versehen worden, dessen Spitze sich direkt gegen Alfons richtete. Alfons arbeitete an einer Entgegnung und da er gegen Patuzzi ohnehin die Möglichkeit einer ignorantia invincibilis zu beweisen hatte, schrieb er zu seiner Apologie noch einen „Appendice all' Apologia in risposta all' autore della Regola dei Costumi.

Das gleiche Thema der Möglichkeit einer ignorantia invincibilis in Sachen des Naturgesetzes wurde in einer neuen Dissertation behandelt, an welcher der Heilige eben jetzt arbeitete[2]) und die für die neue Auflage der Moral besimmt war. Dissertatio, in qua ostenditur dari ignorantiam invincibilem in nonnullis ad naturalem legem spectantibus. Um Missdeutungen durch die Gegner vorzubeugen, stellt Alfons an die Spitze den Satz: Eine unüberwindliche Unwissenheit könne es nicht geben in jenen Dingen „quas homo scire potest et tenetur[3])." Ebensowenig kann sie zugelassen

1) A. a. O. S. 307.
2) A. a. O. 287 ff. Theol. mor. Lib. I. tract. 2. n. 170 sq.
3) L. c. n. 170.

werden bei den principia primaria, betreffs der obersten Prinzipien und Axiome, deren Wahrheit von selbst einleuchtet „quia lumine ipso naturae talia omnibus nota sunt praeterquam illis, qui oculos claudunt, ne ea videant [1])." Dagegen ist es eine allgemeine Lehre der Autoren, der Probabilisten sowohl, wie der Antiprobabilisten, dass es eine von der Sünde entschuldigende, weil unüberwindliche Unwissenheit gebe betreffs der principia remota in conclusionibus mediatis et obscuris seu remotis a principiis. Diese Ansicht werde, ganz abgesehen von der grossen Anzahl der Autoren, unter welchen Thomas hervorrage, noch ganz besonders gestützt durch die Verurteilung der zweiten Proposition des Baius durch Alexander VIII. [2]). Als vollständig verfehlt ist darum der Versuch Patuzzis zu betrachten, den hl. Thomas gegen den Probabilismus auszuspielen, dessen Satz: Ignorantia quae causatur ex culpa, non potest subsequentem culpam excusare er vollständig acceptiere. Im übrigen aber sagt er: Intelligere numquam potui quomodo homo peccet, cum ignorantia invincibili de peccato laboret, postquam adhibuerit diligentiam, ut informetur et ignorantia careat [3]). Gesetzesübertretungen in solchen Fällen konnten keine Formalsünden sein quia lex non ut in se est, sed prout repraesentatur a ratione; ita fit regula et mensura nostrae voluntatis [4]). Patuzzi gehe in seiner Hartnäckigkeit soweit, dass er nicht zurückschrecke von der Annahme der von der Kirche bereits verurteilten jansenistischen Lehre, dass die ignorantia, weil eine Folge der Sünde, von der Sünde nicht entschuldige.

1) L. c.

2) „Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali." Denzinger, Ench. 1159.

3) L. c. n. 173.

4) L. c.

§ 6.
Die Dissertation von 1765.

Um weiteren Angriffen von vornherein die Spitze abzubrechen, ging Alfons daran, aus seinen bisherigen Streitschriften die Hauptargumente herauszuheben und systematisch zusammenzustellen [1]). Ende 1765 war die Arbeit fertig, die indes weit über den Rahmen der geplanten Kompilation hinauswuchs und eine ziemlich umfangreiche Darlegung der strittigen Punkte wurde. Der neuen Schrift wurde die Widmung an Clemens XIII. vorgesetzt, welche jedoch nur noch wenigen Exemplaren der bereits ausgegebenen ersten Auflage beigegeben werden konnte. Das Buch erschien noch 1765 unter dem Titel: Dell' usu moderato dell' opinione probabile und bietet in einem Anhang Briefe von verschiedenen Moralisten und Prälaten, welche dem Heiligen ihre Anerkennung ausgesprochen haben. Diese Briefe sind insofern interessant, als ihre Verfasser dem Heiligen ihre Freude aussprechen darüber, dass dem Probabilismus ein so beredter und gewandter Verteidiger entstanden ist —, also deutlich genug zeigen, dass seine Zeitgenossen den Heiligen für einen Anhänger des alten probabilistischen Systems gehalten haben.

In den um diese Zeit verfassten Briefen erwähnt Alfons wiederholt diese neue Arbeit als ein vollendetes und geordnetes Werk [2]), das „von den früheren sehr verschieden und weit besser" sei [3]). Diese neue Dissertation soll der neuen Auflage der Moral beigefügt werden. Alfons meint zu seinem Verleger: „Ich bin überzeugt, dass viele sich nur wegen

1) So äussert er in der Vorrede: Nachdem so viele Schriften durch den Streit hervorgerufen werden: ho stimato bene di unirle insieme in questo libro per maggior commodo de' legitori ed anchè per dare miglior ordine alle cose mettendo l'opposizione del mio avversario colle mie risposte prima date in diversi luoghi ora unite ne luoghi dove propriamente cadono.

2) Briefe III. S. 312.

3) A. a. O. S. 315. 317.

dieser Abhandlung das Werk anschaffen werden; denn in der ersten Abhandlung waren alte Sachen, Aussprüche anderer; aber in der jetzigen findet man neues, besonders wegen der neuen Einwürfe des P. Patuzzi, auf welche ich in einer Weise geantwortet habe, dass sogar Freunde des Patuzzi bekannten, diesmal hätte Patuzzi in seinen Streitschriften gegen mich den kürzeren gezogen [1]). Gerichtet ist diese Arbeit nicht gegen die Probabilisten, sondern gegen die Anhänger der strengeren Richtung; „denn in dem Masse, als die strenge Lehre in Schwung kam, erfolgte ein grosses Verderben für die Seelen, welche durch die allzu grosse Strenge der Gefahr ausgesetzt wurden, verloren zu gehen. Nur zu diesem Ende habe ich geschrieben [2])."

In neun ziemlich umfangreichen Kapiteln werden die verschiedenen Punkte der Streitfrage abgehandelt: die Möglichkeit einer ignorantia invincibilis beim natürlichen Gesetz, die Priorität der Freiheit vor dem Gesetz, die essentielle Bedeutung der Promulgation für die verpflichtende Kraft des Gesetzes, das Prinzip: ein unsicheres Gesetz kann keine sichere Verpflichtung nach sich ziehen. Hätten die Gegner mit ihren Behauptungen recht, so wäre es ungleich weiser von Gott gewesen, wenn er dem Menschen gesagt hätte, was ihm alles zu thun erlaubt wäre, anstatt Gebote zu geben.

Besondere Beachtung verdient das 1. Kapitel: Preliminari necessari per la presente controversia, worin Alfons sich über den Stand der Frage also äussert: Über jeden Zweifel erhaben ist die Erlaubtheit der opinio probabilissima; diese wird näher dahin bestimmt, dass sie *jegliche* Gefahr des Gegenteils *nicht* ausschliesse, ihr Gegenstück ist die dubie probabilis und „darum wird die probabilissima für moraliter certa gehalten". Die tenuiter probabilis aber hat

1) Briefe III. S. 319.
2) Briefe III. S. 329.

überhaupt keine Probabilität, sondern nur den falschen Anschein der Wahrscheinlichkeit. Ebenso sicher durch kirchliches Urteil bestätigt ist der Satz, dass es nicht erlaubt sei, der tenuiter probabilis zu folgen. Das Gleiche gilt auch von der dubie seu probabiliter probabilis. Daher können wir nach unserem System, niemals der zu gunsten der Freiheit stehenden Meinung folgen, wenn dieselbe multo minus probabilis oder certe minus probabilis ist als die zu gunsten des Gesetzes sprechende. Denn wenn die opinio benigna certe minus probabilis ist, so ist das ein Zeichen, dass die Probabilität der tutior viel präponderiere, wodurch das Gesetz nicht mehr zweifelhaft ist (dubium strictum), sondern moralisch oder fast moralisch sicher.

Die eigentliche Kontroverse dreht sich also um die Frage: ob es erlaubt sei, der benigna zu folgen, welche gleich oder fast gleich probabel ist, wie die gegenteilige. Die quasi aequaliter probabilis kann ein minus an Wahrscheinlichkeit haben, das nach dem Satz behandelt wird: parum pro nihilo reputatur. Denn wenn für die tutior nur ein ganz unbedeutendes Übergewicht an Wahrscheinlichkeit spricht, dann kann dieses selbst bezweifelt werden und das Gesetz verpflichtet nicht.

Wie die oben mitgeteilte Briefstelle beweist, ist diese Dissertation gegen die Anhänger der strengen Richtung gehalten, weil mit dem Aufkommen dieser Strenge das Verderben der Seelen begonnen hätte. Der gewöhnliche Vorwurf, den die Probabilioristen gegen den Probabilismus am meisten erhoben, war der Vorwurf des Laxismus, für den man sich auf Autoren aus dem probabilistischen Lager berief, welche wegen laxer Sätze verurteilt worden waren. Gegen sie schreibt Alfons: Das darf nicht aus den Augen verloren werden, wenn man dieser Dissertation gerecht werden will: er will die Klippe des Laxismus, an welcher in der That schon viele Probabilisten durch allzu leichtes Annehmen der probabilis gescheitert waren, umgehen, aber er will, nachdem

er dieser Scylla entgangen, nicht in die Charybdis des Tutiorismus geraten, deshalb fordert er, um laxen Auslegungen des Wortes probabilis vorzubeugen, für deren Zulassung eine Gleichheit oder nahezu wenigstens Gleichheit der Wahrscheinlichkeitsgründe.

Die Differenz an Wahrscheinlichkeitsgründen darf aber nur unbedeutend sein, weil im gegenteiligen Falle bei einem sicheren und bedeutenden Übergewicht an Wahrscheinlichkeit die solide et certe probabilis zur tenuiter probabilis und ihre Befolgung darum unerlaubt wird. Das probabilistische Prinzip ist damit nicht verlassen; es liegt der ganzen Argumentation zu grunde und ist aber bei dieser Formulierung des Grundgedankens gegen jede exzessive Interpretation sicher gestellt. So kann Alfons mit Recht sagen, er befinde sich mit den Moralisten der letzten 80—90 Jahre in Übereinstimmung; dass er sich als einen Probabilisten fühlt, zeigt die Beigabe der Anerkennungsschreiben von dieser Seite, in welchen er als ein difensore dei probabilisti begrüsst wird.

§ 7.

Die Angriffe auf Liguoris Moral in Sizilien. Seine zwei Briefe an Blasucci.

Die von Alfons gegründete Kongregation der Redemptoristen hatte eben um diese Zeit begonnen, über die Grenzen Italiens sich auszubreiten, und zwar zunächst nach der Insel Sizilien. Wegen der noch nicht erlangten ministeriellen Approbation hatte die Kongregation anfangs lange keinen festen Fuss auf der Insel zu fassen vermocht. Der Bischof von Girgenti, der auf einer Reise in Italien mit dem Institut des Heiligen bekannt geworden war, hatte einige Patres berufen und weil sie als Kongregation in Sizilien nicht zugelassen werden konnten, sie mit der Verwaltung seiner Bibliothek betraut. Die Patres gewannen

bald die Zuneigung des Volkes und mancher hochgestellten Männer; aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Diese wandten sich mit ihren Klagen an den Vizekönig von Palermo und an den Konsultator der Monarchia sicula an Adeodato Targianni. Neben dem Umstande, dass die Kongregation im Königreich staatsrechtlich noch nicht zugelassen sei, wurde als ganz besonders gravierendes Moment geltend gemacht, Alfons und seine Schüler seien Anhänger der überall in Verruf stehenden jesuitischen Moral. Blasucci, der von Alfons bestimmte Obere der sizilianischen Niederlassung, wollte die Insel alsbald verlassen, wandte sich jedoch noch zuvor in einem Briefe an Alfons mit dem Ersuchen, so schnell als möglich bei dem Staatsminister Tanucci in Neapel Schritte zu thun, um seine Moral von dem Vorwurf der „Jesuitenverwandtschaft" zu rechtfertigen. Dazu konnte sich Alfons nun nicht verstehen[1]; denn er befürchtete, Tanucci werde sein Buch einer Prüfungskommission überweisen und da in Neapel alle Theologen „Rigoristen nach der Mode" waren und Alfons die Gesinnungen der voraussichtlich in die Kommissionen berufenen Dominikaner schon bei der Herausgabe seiner Schriften (Apologia gegen Patuzzi) zur Genüge hatte kennen lernen, glaubte er kaum eine Frei-

1) In einem Brief an P. Villani äussert sich Alfons also: „Was Tanucci betrifft, so wird, wenn einer unserer Patres sich zu ihm begiebt, derselbe niemals zugelassen werden. Er müsste nur mit dem Advokaten Don Cajetan Celano hingehen, und dieser müsste dem Tanucci die Aufklärung geben, dass ich nicht dem probabilistischen System der Jesuiten folge, sondern dass ich an dem festhalte, was ich in der gedruckten Moral erklärt habe, nämlich, dass man der probableren Meinung folgen müsse, und dass man der minder probablen nicht folgen dürfe, wie die Jesuiten lehren . . . . . Tanucci würde die Revision meiner Moral vielleicht einem Professor der Universität übergeben, und diese sind meistens Mode-Rigoristen, die von den probablen Meinungen nur wenig annehmen; ein solcher würde einen noch schlimmeren Bericht, als der des Targianni ist, erstatten und deshalb fürchte ich, wir könnten so die Sache schlechter machen." Briefe III. S. 405—406.

sprechung seiner Moral von den gegen sie erhobenen Anklagen erhoffen zu dürfen. Hiegegen schrieb er einen Brief an den Vizekönig von Sizilien, in welchem er sein Moralsystem als „nichtjesuitisch" darthut. Es gelang ihm, denselben von seiner Ansicht abzubringen, so dass er in seiner Antwort an den Heiligen erklärte, „er habe sich nunmehr überzeugt, dass sein System in der That dem der Jesuiten und Busembaums entgegen wäre [1])." Nicht so leicht hielt es, den Konsultator zu beruhigen, dessen Hartnäckigkeit den Heiligen schliesslich zu einer neuen Apologie seiner Moral veranlasste [2]). Blasucci aber schickte er in einem Brief vom November 1768 eine Anweisung zur Verteidigung seines Systems, das er kurz darlegte: „Was den Grundsatz betrifft, dass ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichte, so glaube ich, denselben mit Gottes Gnaden evident bewiesen zu haben. Der hl. Thomas und alle Theologen behaupten nämlich, ein Gesetz verpflichte nicht, wenn es nicht promulgiert sei. Wenn nun aber zwei probable Meinungen einander gegenüberstehen, so ist das Gesetz nicht promulgiert; es ist vielmehr nur der Zweifel promulgiert, ob das Gesetz besteht oder nicht. Sind also die Meinungen einander gleich, so hat das Gesetz als zweifelhaft keine verbindende Kraft. Dieser Punkt war vor dem Erscheinen meines Buches noch nicht aufgeklärt; jetzt aber gestehen alle ein, er sei nunmehr sonnenklar" . . . . . „Überhaupt sind alle, auch die alten Autoren, einer und derselben Meinung: der hl. Thomas, Nyder, der hl. Raymund, Armilla, Gerson, der hl. Antonin u. s. w. Kommen wir jetzt auf Ihre Ansicht, dass man nämlich der strengen Meinung folgen müsse, wenn

1) Vgl. Dilgskron II. 231.

2) Nach diesen Verhältnissen sind die gerade jetzt in den alfonsianischen Briefen sich mehrenden Äusserungen gegen die Jesuiten zu beurteilen; so z. B. Brief III. S. 395: Mein System bezüglich des Probabilismus ist nicht das der Jesuiten, denn ich gestatte nicht, der als minder erkannten probabile zu folgen. Vgl. dazu a. a. O. S. 397.

sie ein Übergewicht von ein oder zwei Graden habe. Diese Regel scheint mir sehr verwirrend und zu Skrupeln führend, denn es ist schwer, ein solches Mittelmass zu finden, um das Übergewicht von ein oder zwei Graden abzumessen. Meine Regel dagegen scheint mir sehr klar und sicher: wenn die Meinung für das Gesetz sicher probabler ist, so sage ich, dass man der weniger probablen nicht mehr folgen kann; darum bin ich ein wahrer Probabiliorist, jedoch kein Tutiorist; wenn ich aber erkenne, dass die strenge Meinung probabler ist, so behaupte ich, dass man dieser folgen müsse. Und hier bin ich dem System der Jesuiten entgegen. Wenn aber die strenge Meinung gleich probabel oder zweifelhaft probabler ist, dann kann man ganz gut der milden folgen. Und warum? Wenn die Meinungen gleich probabel sind, oder wenn man zweifelt, ob die eine etwas probabler sei als die andere, dann ist das Gesetz im eigentlichen Sinne zweifelhaft und es gilt dann das Prinzip, dass ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtet. Denn dann ist wohl der Zweifel hinsichtlich des Gesetzes promulgiert, aber nicht das Gesetz. Wenn jedoch die strenge Meinung mir sicher probabler erscheint, dann muss ich dieser folgen; denn dann ist mir das Gesetz moralisch promulgiert und es ist dann nicht im engeren, sondern bloss im weiteren Sinne zweifelhaft, was mich von der Pflicht, mich an das Gesetz zu halten, nicht entbindet[1]."

Eine eingehendere Darlegung als es in Briefen möglich war, versprach Alfons an Blasucci zu senden und diese und ihren Erfolg solle er abwarten. Die neue Apologie erschien 1769. Alfons beschränkt sich darauf, durch negative Darlegung seines Systems die Anklagen der Gegner zu entkräften. Er führt den Beweis, den er unschwer erbringen konnte, dass er Gegner der laxen Moral sei, wie es auch schon der Titel verrät: Apologia della teologia morale, tacciata da

1) Briefe III. S. 408—409.

taluni per lassa come seguace del lasso sistema probabilistico e specialmente della opinione meno probabile [1]). Dann bespricht er die kritische Frage: „ob es aber erlaubt sei, mit einer opinio probabilis zu handeln. Darüber giebt es drei Ansichten: die erste besagt: es sei erlaubt, der opinio pro libertate auch als einer minus probabilis zu folgen, auch dann, wenn die pro lege stehende certe probabilior sei. Diese Meinung haben die Autoren des verflossenen Jahrhunderts fast gemeinsam festgehalten; wir aber sagen, dieselbe sei lax und man könne ihr erlaubterweise nicht folgen. Der Grund: weil dann, wenn die tutior certe probabilior ist, das Gesetz nicht mehr zweifelhaft ist (dubium strictum), wie es dann der Fall ist, wenn zwei Meinungen gleich probabel einander gegenüberstehen; sondern das Gesetz ist moralisch sicher, da es für seine Wahrheit ein sicheres Fundament hat; wo hingegen die minus probabilis ein solches Fundament hat, dass sie nicht wahr ist, dass sie vielmehr tenuiter und dubie probabilis bleibt; hier ist es dann nicht mehr Klugheit, sondern Unklugheit, ihr folgen zu wollen. . . . . Die zweite Ansicht, welche einige moderne Autoren noch verfechten, will, dass wir dann der pro libertate stehenden Meinung folgen können, wenn sie moralisch sicher ist. Diese Meinung halten wir für viel zu streng, weil sie die Gewissen unnötig belastet; deshalb werden wir in diesem Werkchen darlegen, dass 'der Gebrauch von gleich probabeln Meinungen ohne Zweifel erlaubt sei.“ . . . . Somit besagt die dritte, das ist unsere Meinung, dass dann, wenn die opinio pro libertate gleich probabel ist, wie die pro lege stehende, man ihr erlaubterweise folgen kann, weil bei gleich probabeln Meinungen wir nicht verpflichtet sind, der tuta zu folgen, weil das Gesetz nicht genügend promulgiert ist. . . . N. 75: dieses mein System der aequeprobabilis glaube ich evident nachgewiesen zu haben, was mir auch von vielen bezeugt

1) Sie ist der III. Aufl. d. Homo apostolicus mitgegeben worden.

wird, welche mir geschrieben haben, dass meine Ansichten, die ich innerhalb fester Grenzen verteidige, niemanden verletzen. Zum Schlusse beteuert er, wegen dieses von ihm verfochtenen Systems dem Tode ohne Gewissensbisse entgegen sehen zu können[1]).

Diese Schrift wurde März 1769 ausgegeben; aus demselben Monat (vielleicht als Begleitschreiben bei Übersendung der Apologie?) stammt ein Brief von Blasucci an den Konsultor Targianni, der als vom „ausgezeichnetsten Schüler des Heiligen" stammend, ein neues Licht auf die Beurteilung des Systems der aequeprobabilis wirft[2]). Blasucci erklärt darin: der Vorwurf, der gegen sie erhoben ward, dass sie Anhänger der Jesuiten seien, scheine daher zu kommen, dass ihr Stifter ein aequeprobabilistisches System aufgestellt habe. Daraus könne für seine Ordensangehörigen kein Schluss gezogen werden, da sie nicht in verba magistri schwören. Targianni könne überzeugt sein, dass sie dem Probabilismus völlig ferne stünden. Dilgskron macht dazu die vielsagende Bemerkung: „Wenn in gedachter Erklärung Blasucci sich der Worte bediente, er schwöre nicht in verba magistri, so hatte das seinen besonderen Grund. Er war mit dem Heiligen wirklich nicht ganz einer Ansicht, glaubte, dass sich dessen System des Äqueprobabilismus nur dem Scheine nach von dem einfachen Probabilismus unterscheide[3]). Alfons nimmt auf diese Anschauung seines Ordensgenossen Rücksicht und führt sie selbst an in einer Erwiderung, wo er auch den Ausdruck notabiliter probabilior näher erklärt: „Was diesen Ausdruck anbelangt, so werden Ew. Hochwürden vielleicht einwenden, ein Gewicht von zehn Unzen sei gewiss grösser als ein Gewicht von neun Unzen, und doch sei das Übergewicht nicht bedeutend. Hierauf antworte ich, dass dies von physischen Dingen gilt, in metaphysischen

1) Dilgskron II. S. 232. — 2) Dilgskron II. S. 233.
3) Dilgskron II. S. 233.

Dingen aber, wo es sich um die Urteile des Verstandes handelt, behaupte ich, dass das Übermass jedesmal bedeutend sei, so oft es gewiss ist; denn wäre es nicht bedeutend, so wäre es nicht gewiss, sondern zweideutig und zweifelhaft, und würde somit nicht beweisen, dass das Gesetz in moralischem Sinne promulgiert sei. Übrigens wiederhole ich nochmals den Satz: So oft es gewiss ist, dass die strenge Meinung sicher probabler ist, muss sie befolgt werden, weil alsdann das Gesetz hinreichend promulgiert ist [1])."

Warum Alfons sich es so besonders angelegen sein lässt, den Blasucci für seine Anschauung zu gewinnen und wohin eigentlich dieser Brief gerichtet ist, zeigen die wenigen Worte: „Glauben Sie nur nicht, dass die ganze Welt dem System des Concina beipflichte, wie es die in Girgenti thun" . . . . Die Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden Männern wurden beigelegt, nachdem Alfons gefunden, dass seine Befürchtung, Blasucci sei „Concinist"! grundlos sei.

Durch die Apologie des Heiligen und Blasuccis briefliche Erklärung gelang es, den Streit beizulegen. Die Kongregation konnte bleiben, doch schon nach zwei Jahren begannen neue Anfeindungen und nun that Alfons einen Schritt, der einseitig aufgefasst und zu einseitig betont, einer Verurteilung alles seither von ihm Gesagten gleichkommt. Er erklärt sich nämlich rundweg für einen Probabilioristen und fordert auch seine Ordensgenossen in Sizilien auf, das Gleiche zu thun. An der Spitze dieser Aufforderung steht ein für die damalige Zeit wohl von den meisten Gegnern des Heiligen geltendes Urteil über Targianni: „Er gehört zu denjenigen, die gegen die Probabilität reden, ohne zu wissen, was man unter probabel, probabler und sehr probabel versteht. Fahren Sie nur fort zu sagen, dass ich und wir alle Probabilioristen sind. Es

1) Vgl. dazu Briefe III. S. 412—416.

ist dies die Wahrheit, da ich nicht zugebe, dass man einer probabeln Meinung als solcher folgen dürfe; denn um recht zu handeln ist moralische Gewissheit erfordert; die blosse Probabilität bietet darum kein hinreichendes Fundament, um recht zu handeln. Steht dies auch nicht gerade mit diesen Worten in meinen Schriften, so habe ich es doch mit anderen Worten gesagt, indem ich es öfters wiederhole, dass eine moralische Gewissheit notwendig sei, um recht zu handeln, und dass ich das Axiom der Probabilisten: qui probabiliter agit, prudenter agit für grundfalsch halte [1])."

Wie konnte Alfons diese Ausflucht — denn etwas anderes ist diese Erklärung nicht — gebrauchen, ohne Unwahrheit? Was wollte er damit erreichen? Es handelte sich bloss um Eines und dieses Eine musste erreicht werden: „dem Verdachte vorzubeugen, als wäre seine Lehre die der Jesuiten, was ihr unter den damaligen Umständen ein Verwerfungs-Urteil zugezogen hätte" — gesteht sein deutscher Biograph [2]). „Probabilismus" warf man den Jesuiten vor, was man aber darunter verstand, das war kein Probabilismus mehr, das war Laxismus. Dass er mit diesem nichts gemein hatte, musste der Heilige erklären, und mit vollstem Rechte konnte er darum sagen, dass er Probabiliorist sei, „weil in der That sein System kein Probabilismus in dem Sinne war, den man damals in Sizilien diesem Worte unterlegte und anderseits das Gesunde des Probabiliorismus sich angeeignet hatte [3])." Damit ist also in keiner Weise eine Erklärung über eine veränderte Stellungnahme zum Probabilismus gegeben, wie man sie in dieser Stelle hat finden wollen. Müssen doch selbst auch die Vindiciae Alfonsianae zugeben, dass es sich lediglich nur um Zurückweisung der Anklage des Laxismus gehandelt habe [4]).

1) Briefe 5. Aug. 1772. Briefe III. S. 499.

2) Dilgskron II. S. 234.

3) Dilgskron II. S. 248—249.

4) l. p. 135 Anm.: Si autem Doctor in praefata epistola non adjunxit Systematis sui expositionem, merito et prudenter eam prae-

§ 8.

Das „Monitum" von 1773.

Für die im Jahre 1773 erfolgte 7. Auflage der Moral schrieb Alfons ein Auctoris Monitum, pertinens ad quaestionem: An usus probabilium opinionum sit vel ne licitus aliquando. Dieser kurzen Abhandlung wird von den Verfechtern des Äquiprobabilismus für die Frage nach dem Moralsystem des Heiligen eine ganz besondere Bedeutung beigemessen. Sie finden nämlich darin eine authentische Darlegung des Begriffes der certe probabilior nach ihrem Sinne und berufen sich zum Erweis der Richtigkeit ihrer Anschauung auf Alfons selbst, welcher selbst dieses Monitum als besonders wichtig bezeichne. Letzteres ist richtig. Noch während der Abfassung dieses Monitums schreibt der Heilige am 22. Mai. 1772 darüber an Remondini [1]), er wolle noch Zusätze zur neuen Auflage machen: „Da Sie aber die ersten Bogen der Moral schon gedruckt haben, so bin ich entschlossen, ein Monitum zu verfassen, um es an das Ende des Buches zu setzen." Drei Wochen später, am 7. Sept., heisst es weiter darüber [2]): „Diesen Zusatz schicke ich Ihnen aber jetzt noch nicht. Es liegt mir nämlich ungemein viel an demselben; denn in ihm erläutere ich mein ganzes System bezüglich der probablen Meinung und es wird für meine ganze Moral als Regel dienen [3])." In der nun besonders in

---

termisit. Nam oleum et operam perdidisset in convincendis eiusmodi hominibus, qui duas tantum tesseras noverant: Probabilismum et Probabiliorismum: Probabilistas, qui docentes, quamcumque probabilitatem ad prudenter et licite agendum sufficere, opiniones laxas, Evangelio contrarias et reipublicae perniciosas defenderunt; et Probabilioristas eorum adversarios. — Si igitur S. Alfonsus ipsis demonstrare voluisset, congregationem suam non Probabilismo sed aequiprobabilismo adhaerere, pro certo et explorato habuissent, eam nonnisi mutato nomine easdem opiniones laxas et perniciosas tueri."

1) Briefe III. S. 508.

2) Ebend. S. 509.

3) Vgl. dazu a. a. O. S. 512. Brief v. 19. Okt. 1772.

Betracht kommenden Stelle erklärt Alfons die certe probabilior also: Dixi mox supra quod si opinio tutior apparet certe probabilior tenemur eam amplecti; advertendum quod hoc procedit etiamsi opinio illa tutior *non sit magno excessu* probabilior; sufficit enim ipsam esse *uno tandum gradu* probabiliorem. Die tutior sei zu befolgen dann, wenn sie certe probabilior ist, indes gelte das auch dann, wenn die tutior nicht um einen magnus excessus probabilior wäre; auch bei einem einzigen Grad höherer Probabilität seien wir gehalten, ihr zu folgen. Hiermit soll der hl. Alfons ausgesprochen haben, dass die certe probabilior gleichbedeutend mit der unico gradu probabilior, d. h. die Äquiprobabilisten haben recht, wenn sie sagen, die von Alfons als ausschlaggebend erachtete grössere Probabilität ist mit einer unico gradu probabilior gegeben, parum pro nihilo repentatur: also = aeque probabilis [1]). Liegt das aber wirklich in der Bestimmung einer gradu probabilior?

Schon der vorhin erwähnte Brief des Heiligen an Blasucci, wo er dessen Einwand, dass ein Gewicht von zehn Unzen schwerer sei als ein solches von neun, entkräftet mit dem Hinweis auf die metaphysischen Dinge, und sagt, dass das Übermass jedesmal bedeutend sei, „denn wäre es nicht bedeutend, so wäre es nicht gewiss" und wäre dann nach das Gesetz nicht promulgiert [2]). Es ist doch ein deutlicher Fingerzeig dafür, dass Alfons nichts anders sagen will, als was er bisher stets gesagt, dass wenn bei einer certe probabilior ein solcher Überschuss an Probabilität vorhanden, dass die andere nur mehr noch tenuiter probabilis sein kann. Zu allem Überfluss bemerkt das der Heilige in dem Monitum noch selbst, indem er unmittelbar in der oben angeführten Stelle weiter sagt: Die opinio tutior

1) Gaudé p. 62 sq.
2) S. oben S. 85. Gaudé p. 68.

dürfte in Praxis nur dann als certe probabilior erscheinen, wenn ein *notabilis excessus* in probabilitate vorhanden wäre[1]). Wie er aber diesen verstanden wissen will, hat Alfons schon bei anderen Gelegenheiten genügend dargethan.

Somit kann diesem Monitum nicht eine massgebende und programmatische Bedeutung beigemessen werden: es ist nichts Neues, was Alfons hier lehrt, es ist der alte Gedanke in neuer Form. Die Betonung, welche der Heilige in den erwähnten Briefen an Remondini auf eben dieses Monitum legt, findet ihre Erklärung in den Angriffen auf seine Moral in Sizilien, wo es galt, auch nur den leisesten Verdacht des „Probabilismus" zu vermeiden. Dies that Alfons, indem er rein äusserlich genommen, den Probabiliorismus[2]) verfocht. Kaum hatten sich denn auch diese verderbendrohenden Wolken verzogen, so fällt auch das Monitum — die 8. Auflage von 1779 erscheint ohne dasselbe, was doch gewiss nicht der Fall hätte sein können, wenn Alfons demselben eine prinzipielle Bedeutung beigemessen und es nicht als rein taktisches Manöver betrachtet hätte. Nur in diesem Falle konnte es weggelassen werden ohne weitere Bemerkungen, weil das darin Gesagte schon anderwärts gesagt war; misst man aber diesem Monitum eine weitergehende Bedeutung zu, so bleibt die Frage zu beantworten: Warum giebt Alfons, der sonst jede einzelne Meinungsänderung registriert, hierüber keinen Aufschluss? Zumal wo es sich nicht bloss handelt um die Entscheidung einer kasuellen Frage, sondern um prinzipielle Stellung-

---

1) Caeterum in praxi loquendo opinio tutior difficulter apparere poterit *certe* probabilior, nisi adsit in probabilitate aliquis notabilis excessus. Sed quidquid sit, de hoc certum est, quod cum dubitatur an opinio tutior sit vel non aliquantulum probilior vel omnino aeque probabilis. Quam altera minus tuta, eo casu lex remanet vere dubia dubio stricto, ideoque non est tunc obligatio sequendi tutiorem bei Vind. Alf. I. p. 82—83.

2) Vgl. Brief an Blasucci s. o. S. 83.

nahme[1]). Aber über dieses Weglassen des Monitum kein einziges Wort. Und doch hätte es an Gelegenheit dazu nicht gefehlt, indem alsbald ein neuer Gegner auftrat.

§ 9.

Der Angriff des Kanonikus Magli und die Dichiarazione del Sistema.

Es war eine gefährliche Situation in anbetracht der äusseren Verhältnisse, als ein neuer Angriff auf die Moral des Heiligen erfolgte. Eben hatte die kirchenfeindliche Richtung in Neapel einen längst ersehnten Triumph in der Austreibung und schliesslichen Aufhebung des Jesuitenordens gefeiert. Für Alfons eine Zeit b a n g e r Befürchtungen. Immer noch war seine Moral mit einziger Ausnahme von Portugal der Verurteilung entgangen; noch immer hatte er in Neapel die Anklage auf „Jesuitenverwandtschaft" seiner Lehre zurückzuweisen vermocht. Jetzt aber, nachdem die Gesellschaft Jesu aufgehoben worden war, wogen diese Beschuldigungen ungleich schwerer. Ein Kanonikus von Martina bei Taranto, mit Namen Magli trat gegen ihn auf. Anfangs wollte Alfons nicht erwidern: seine Ordensgenossen, vorab P. Villani waren es, welche ihn von einer E n t g e g n u n g abhalten wollten, weil dadurch erst die Aufmerksamkeit der Kirchenfeinde erregt würde; aber schliesslich gewann er

1) Vgl. Ballerini p. 67. Gaudé meint in dieser Hinsicht ganz richtig: At quaesumus ubinam et quibus verbis S. Alfonsus lectorem de hac suppressione monuit? Nusquam sane hoc praestitit neque ullum unquam hac de re verbulum fecit. p. 66. 67. Die Ausflucht, dass „suppressionem istam ex mea typographi indiligentia accidisse" ist wenig befriedigend und fehlt dazu in der Korrespondenz jeglicher Anhaltspunkt. Alfons, der wegen Nichtaufnahme der Dissertation in die 4. Auflage seinem Drucker bittere Vorwürfe macht, sollte es so ruhig hingenommen haben, wenn eine so bedeutsame — nach Anschauung der Äquiprobabilisten — Abhandlung durch dessen pure Nachlässigkeit in Wegfall kam?! p. 69 sq.

doch die Anschauung, nicht länger schweigen zu dürfen und schrieb diesbezüglich an Villani [1]). „Ich möchte wissen, ob Ew. Hochwürden noch der Ansicht sind, dass, wenn ich dem Abbate Magli antworte, daraus der Untergang der ganzen Kongregation erfolgen könnte. Mein Gott! dieser Untergang ist nicht eingetroffen, als ich dem P. Patuzzi antwortete, der doch etwas ganz anderes vorstellte als der Abbate Magli . . . . Ew. Hochwürden wissen, dass ich um mein System über die Auswahl der Meinungen festzustellen und den Rigorismus zu vermeiden . . . . zwanzig Jahre lang mich abgemüht habe . . . . Herr Magli führt, um meine Meinung zu bekämpfen, ein neues System ins Feld und geht soweit, zu behaupten: wer meinem System folge, erweise sich als ein Anhänger des Hobbes, Spinoza und Epikur . . . . Wer mit neuen Dingen ins Feld zieht, könnte viel verwirrt werden und meinen, ich und unsere Kongregation folgten einer schlimmen Lehrmeinung, da ich doch klar nachweisen kann, dass die Behauptungen Maglis samt und sonders Ungereimtheiten sind, die man nicht aufrecht erhalten kann. Deshalb erachte ich als Bischof und Oberer der Kongregation es zur Ehrenrettung meines Standes und der Kongregation für absolut notwendig, dass ich mich verteidige. Bezüglich seiner Stellungnahme zum Probabilismus heisst es dann weiter [2]): „Ich werde in diesem Werkchen allen bekannt geben, dass ich nicht der Lehre der Jesuiten folge, sondern dieselbe missbillige, und dass wenn ich in meiner Moral den Text des Busembaum benutzte, dieses nur deshalb geschah, um der Anordnung des Stoffes zu folgen, nicht aber der Doktrin. Ferner werde ich allen erklären, meiner Behauptung nach müsse man der Meinung für das Gesetz folgen, wenn dieselbe probabler ist und werde den Probabilismus geradezu verwerfen. Nur wenn die Meinung für das Gesetz wirklich

1) Briefe III. S. 542 ff.
2) A. a. O. III. S. 544.

zweifelhaft ist, hört das Gesetz auf zu verpflichten, weil alsdann nicht das Gesetz, sondern nur der Zweifel promulgiert ist."

So sah denn das zu Ende gehende Jahr 1774 den Heiligen eine „Dichiarazione del Sistema che tiene l'Autore, intorno alla regola delle azioni morali" abfassen, welche er aber nicht separat erscheinen liess, sondern als Anhang einer eben vollendeten Psalmen-Übersetzung und -Erklärung beigab, die Clemens XIV. gewidmet wurde.

Die Einwände Maglis kulminieren in dem Satze: „Das Axiom, ‚das Gesetz verpflichtet nicht, wenn es nicht genügend promulgiert ist', hat nur Anwendung hinsichtlich der positiven Gesetze, nicht aber bezüglich des Naturgesetzes, welches durch die Natur selbst promulgiert, den Menschen zu verbinden beginnt von dem Augenblicke an, wo er in die Jahre des Vernunftgebrauchs kommt." Magli geht dann auf das Grundprinzip von der Priorität der Freiheit vor dem Gesetz ein, indem er zugiebt, dass das Gesetz seine bindende Kraft durch die scientia medians erlange; fällt aber dann wieder in Patuzzis Behauptungen zurück, indem er das Naturgesetz mit dem erlangten Vernuftgebrauch pro lege sein lässt, wobei er den psychologischen Prozess übersieht, der sich bei einem jeden einzelnen Fall, wo das Gesetz gegen die Freiheit auftritt, vollzieht, und darum stets die pro lege stehende als präponderierend anerkannt wissen will. Er leugnet alzo den Satz: Lex dubia non obligat.

Alfons untersucht dem entsprechend die Frage: giebt es einen wahrhaften Zweifelszustand, in welchem es wirklich unmöglich ist, zu einer bestimmten Ansicht, über die Verpflichtung eines Gesetzes zu kommen oder nicht.

An der Spitze der Abhandlung hat Alfons markant eine scharfe Erklärung und Absage gegen den „Probabilismus" gestellt[1]). Er verwahrt sich mit Entschiedenheit gegen den

1) Taluni me tacciano ch'io son probabilista. Io di nuove mi dichiaro in questa breve operetta, ch'io non son probabilista, ne seg-

Vorwurf „Probabilist“ zu sein. „Von neuem erkläre ich, dass ich kein Probabilist bin, und diesem System nicht folge, ja es missbillige.“ Allerdings habe er in seinen ersten moraltheologischen Schriften die opinio benigna zugelassen, aber später widerrufen. Auch könne man nicht sagen, dass er der Lehre Busembaums folge, weil er dessen Buch kommentiert habe, er habe es nicht erlaubt, seiner Lehre zu folgen oder derjenigen der Jesuiten; ja in sehr vielen Entscheidungen stehe er den Meinungen des P. Busembaums entgegen, ja verwerfe sie.

Dann giebt Alfons in drei Thesen eine Darlegung ‚seines Systems‘:

1. Ich sage, wenn die Meinung, die für das Gesetz spricht, sicher probabler erscheint, sind wir gehalten ihr zu folgen.

2. Wenn eine Meinung, die für die Freiheit spricht, gleich probabel ist, wie jene, welche für das Gesetz steht, so können wir ihr nicht folgen aus dem blossen Grunde, weil sie probabel ist; weil zum Erlaubt-Handeln nicht die blosse Probabilität der Meinung genügt, sondern moralische Sicherheit über die Erlaubtheit (honesta) der Handlung nötig ist; nach dem auch den Probabilisten unbezweifelbaren Axiom: „Omne quod non est ex fide, peccatum est [1]).“ Deshalb habe ich immer das von den Probabilisten aufgestellte Prinzip: Qui probabiliter agit, prudenter agit als falsch betrachtet,

---

uito il probabilismo anzi lo riprovo. È vero che né miei primi libri di morali dati fuori in età più fresca ammisi certe opinioni benigne più del dovere mai poi avendo fatta miglior riflessione, anche colle stampe piu volte le ho rivocate. Ne mi si dica che io ho seguitata la dottrina del P. Busembaum perchè quantumque nella mia opera grande di morale vi ho fatto mettere prima delle mie lurghe addizione il breve compendio . . . non però, io non l'ho premesso per seguitare la sua dottrina o sia quelle de Gesuiti; chi non ha occhi non vede. che in moltissime sentenze io son contrario alle opinioni di Busembaum e le confuto. In der Turiner Ausgabe: tom. 16. Ap. IV. n. 1.

1) Röm. 14, 23.

denn wer handelt ohne moralische Gewissheit über die Erlaubtheit seiner Handlung, handelt nicht klug, sondern unklug. Deshalb sage ich: nicht nur, dass es unerlaubt sei, zu handeln nach einer opinio minus probabilis, welche für die Freiheit spricht, sondern auch einer opinio probabilior zu folgen, wenn die andere, welche für das Gesetz steht, noch probabel ist, wenn auch minus probabilis; weil man dann nicht die nötige certitudo moralis hat, die nötig ist zur Hebung des Zweifels, wenngleich die legi favens wahr sein kann. Deshalb bin ich weder Probabilist, noch Äquiprobabilist in dem Sinne, als ob ich sage, es sei schlechthin erlaubt, einer aequeprobabilis zu folgen.

3. Dagegen sage ich, dass beim Konkurs zweier gleich probabler Meinungen ein *dubium strictum* gegeben ist über die Existenz des Gesetzes; darum kann in einem solchen Fall das Gesetz als nicht genügend promulgiert erachtet werden. Das wiederholt Alfons in der Widerlegung eines Einwandes n. 20: „wenn die libertati favens gleich probabel ist wie die legi favens, so ist die pro lege stehende nicht probabel, sondern nur zweifelhaft, weil die zwei Meinungen in diesem Falle keine Probabilität erzeugen, sondern nur ein merum dubium, weil dann die eine Meinung der andern die Wahrscheinlichkeit wegnimmt."

Am Schlusse endlich bemerkt der Heilige: „In ungefähr 30 Jahren habe ich über diese Materie unzählige Autoren gelesen und innerhalb dieser Zeit Gott unablässig um Erleuchtung angerufen zur Aufstellung eines Systems, das ich befolgen kann, ohne zu irren. Und jetzt, wie ich am Anfang dieses Schriftchens erklärt, habe ich mein System aufgestellt[1])" . . .

Es wäre diesem Verteidigungsschriftchen zuviel Bedeutung beigemessen, wenn man es als Hauptschrift Liguoris in

1) Cf. Vind. Alf. I. p. 86.

Sachen des Moralsystems betrachten wollte. Es ist allerdings hier das äquiprobabilistische Prinzip ausgesprochen, aber wird — wenn man diese Äusserungen im Sinne des modernen Äquiprobabilismus interpretiert — nicht ein Widerspruch im Gegensatz zu den seitherigen Darlegungen Liguoris hineingetragen? Ist es nicht vielmehr selbstverständlich, diese Dichiarazione aus ihren Verhältnissen heraus und im Zusammenhang mit andern Schriften des Heiligen zu erklären? Dann ergiebt sich diese Dichiarazione, wie dies auch aus den beigefügten Beweisen ersichtlich als eine äquiprobabilistische Darlegung des Probabilismus.

§ 10.

Erklärung des Heiligen gegen den Fiskal-Advokaten di Leon in Neapel.

In Neapel war 1774 der gefährlichste Gegner der Redemptoristenkongregation, der Minister Tanucci gestürzt worden. Gleichwohl war damit alle Gefahr nicht geschwunden. Die Unterhandlungen zur Erlangung der staatlichen Anerkennung des neuen Ordens im Königreich beider Sizilien waren unter Tanuccis Regiment nicht zum Abschluss gekommen; bei ihrer Fortführung wurde die Aufmerksamkeit des Ministeriums von neuem auf die Kongregation gelenkt. Der Fiskal-Advokat di Leon wurde mit der Ausarbeitung eines Gutachtens über dieselbe für den Ministerrat betraut. Di Leon nahm auch die Schriften des Stifters der neuen Kongregation zum Gegenstand seiner Untersuchungen und wiederholte in seinem Gutachten, das mehr eine Anklageschrift ist, die landläufigen Anklagen auf laxe Moralgrundsätze. Von der Moraltheologie des Heiligen sagt er: „Diese Theologie ist ein Auszug aus jesuitischen Autoren; aus ihnen ist das erste Prinzip genommen, aus ihnen die verderblichen Folgerungen. Aufs strengste müsse gegen eine solche Lehre

vorgegangen und alle Mittel versucht werden, damit dem Probabilismus keine Zufluchtsstätte übrig bleibe [1])."

Alfons verfasste zwar eine Entgegnung: Risposta alla relazione di fiscal di Leon; wollte aber abwarten, ob die Relation irgend welchen Erfolg habe. Als dieser ausblieb, liess er auch seine Risposta nicht drucken. Sie enthält die Erklärung, „dass seine Lehre sich nicht mit der der verhassten Probabilisten identifizieren lasse und von dieser wie ein Pol vom andern abstehe [2])."

„Was die Anklage betrifft, ich sei ein Anhänger der Lehren der Jesuiten, so habe ich mich in den von mir in Druck gegebenen Werken als einen Gegner dieser Lehren erklärt und zwar sowohl in der Moral, wie dies aus meinem Moralwerk erhellt, als auch in Bezug auf die Scholastik. . . . Was den zweiten allgemeinen Punkt betrifft, nämlich, dass ich den Probabilismus lehre, so habe ich in mehreren von mir veröffentlichten Werken den Probabilismus verworfen und gezeigt, dass man einer probablen Meinung keineswegs mit gutem Gewissen schon deshalb folgen dürfe, weil sie probabel ist. Denn die blosse Wahrscheinlichkeit der Meinungen zu gunsten der Freiheit bietet kein hinreichendes Fundament zu einem erlaubten Handeln; denn um erlaubterweise zu handeln, bedarf es der moralischen Gewissheit über die Erlaubtheit der Handlung. Die Gewissheit gewinnt man aber nicht durch eine blosse Wahrscheinlichkeit der Meinung. Wahr ist es, dass ich früher einmal geschrieben habe: wenn zwei gleich probable Meinungen existieren, so verbinde das Gesetz nicht. Aber später habe ich mehrere Male, in drei von mir zum Druck gegebenen Schriften, namentlich in dem meiner Moraltheologie (7. Aufl.) angehängten Monitum mich dahin erklärt: wie man nicht der probablen Meinung folgen könne, so könne man auch nicht der gleich probablen

1) Dilgskron II. S. 313. 314. Tannoia IV, p. 610 sq.
2) A. a. O. S. 315.

Meinung für die Freiheit folgen, weil die gleich probable Meinung keine grössere Kraft habe als die probable und mithin auch kein hinreichendes Fundament zum Handeln. Alles was ich in meinen neuesten Moralwerken geäussert habe, lässt sich in folgendem zusammenfassen: ‚Wenn zwei gleich probable Meinungen vorliegen, die eine für das Gesetz, die andere für die Freiheit, dann ist das Gesetz nicht promulgiert; denn alsdann ist nur die Meinung, die für das Gesetz steht, promulgiert, keineswegs aber das Gesetz. Wenn aber ein Gesetz nicht promulgiert ist, so kann es nicht verbinden' [1])."

Aus derselben Zeit, 15. Juni 1777, datiert ein Brief des Heiligen an den P. Lemetre, den Superior der Kongregation in Neapel, welcher die Erklärung enthält, dass er nach seinem Moralsystem Probabiliorist sei. Des Näheren heisst es dort: „Es ist mir als eine sichere Sache berichtet worden, dass der Superior Ihrer Patres zu Bari in jener Provinz meine Gefährten . . . überall als Probabilisten und als solche hinstellt, welche eine laxe Doktrin bekennen. Meine Mitbrüder folgen derselben Doktrin, die ich selbst festhalte. Ich aber bin zwar nicht Rigorist, aber auch nicht Probabilist. Ich sage, wie ich auch in mehreren meiner Moralwerke geschrieben habe, dass man der Meinung, welche für die Freiheit ist, nicht folgen kann, wenn sie keine andere Stütze für sich hat, als dass sie probabel ist. Hingegen sage ich, dass die Meinung, welche für das Gesetz ist, notwendigerweise befolgt werden muss, so oft sie die probablere ist. Deswegen wiederhole ich: Ich bin weder Rigorist noch Probabilist, sondern wahrhaftiger Probabiliorist und ich erkläre, dass heutzutage, wo die Fragen über diese früher so verwirrte Materie besser aufgehellt sind, dieses System dasjenige ist, an das sich alle halten müssen [2])."

---

1) Briefe III, S. 584 ff.
2) A. a. O. S. 608—609.

So sagt Alfons am Ende seines Lebens und seiner schriftstellerischen Thätigkeit dasselbe, was er bei Beginn derselben ausgesprochen: er wolle zwischen dem Rigorismus und dem Laxismus den Mittelweg gehen.

§ 11.

Die letzte Auflage der Moral. Endgültige Darlegung des Moralsystems.

Unter diesen Kämpfen erschien im Jahre 1779 die achte Auflage der Moral, die letzte Erklärung des Heiligen in dieser Frage — die im Jahre 1785 zu Lebzeiten Liguoris noch ausgegebene neunte Auflage ist nur ein einfacher Abdruck dieser Ausgabe. Auch diese erfuhr nach den Bedürfnissen der Zeit manche Änderungen. Immer noch musste auch der Schein vermieden werden, in Sachen der Moraltheologie mit der Gesellschaft Jesu „affiliiert“ zu sein. Dieses Bestreben zeigt die neue Auflage äusserlich in dem Weglassen von Busembaums Traktat de conscientia und — Zaccarias Prolegomena zur Kasuistik. Die Pflicht der Selbsterhaltung forderte gebieterisch die Streichung aller „jesuitischen“ Zuthaten. So musste auch Zaccarias Abhandlung fallen. „So kostbar in sich war sie im Lauf der Zeiten für das Werk anstatt einer Einladung zur Lesung das gerade Gegenteil geworden. Der blinde Hass gegen die Gesellschaft Jesu hatte bewirkt, dass alles, was mit ihr in was immer für einer Verbindung erschien, verabscheut wurde, selbst katholische Gelehrten hielten es für ein übles Zeichen, einer Arbeit das einleitende Wort eines Jesuiten an die Stirne zu setzen. Handelte es sich gar noch um Fragen Pers dobabilismus, so steigerte sich der Unwille ums doppelte: in Neapel durfte man, wie Alfons selbst erzählt, das Wort Probabilismus nicht einmal nennen [1]).“

1) Dilgskron II. S 332. Briefe III. S. 607.

Doch nicht allein dieses rein äusserliche Motiv war es, weshalb Alfons die Dissertation fallen liess; es spielten auch innere Gründe mit. Bei den Veränderungen, die er selbst an der neuen Auflage vornahm, fand er sie nicht mehr passend. Der erste Brief des Heiligen an Remondini, der sich mit dieser achten Auflage beschäftigt, enthält die bemerkenswerten Worte: „Hätte ich um diese neueste Auflage gewusst, ich hätte ihnen mehr als zehn Bogen erspart; ich hätte nämlich die ersten Blätter . . (d. d. Prolegomena des P. Zaccaria) ausgelassen; denn alle diese Blätter sind nach meinem neuen System, welches ich im Monitum auseinandergesetzt habe, nur mehr von geringem oder gar keinem Nutzen. Früher konnten sie nützen, da sie mit dem System der Jesuiten übereinstimmen, welches ich teilweise befolge.' . . . Könnten diese Blätter noch herausgenommen werden, so wäre es mir äusserst angenehm; denn gerade deshalb haben manche meine Moral bemängelt, da sie nämlich gleich im Anfang diese 18 Blätter lasen, so dachten sie, ich folgte in meiner ganzen Moral dem System der Jesuiten; das ist jedoch nicht der Fall; denn bei Verschiedenheit der Meinungen bin ich der probableren gefolgt [1])."

Derartige Äusserungen lassen Umwandlungen vermuten, welche ihn thatsächlich in eine andere Stellung zum Probabilismus brachten als alles Bisherige. Bemerkt doch Alfons selbst einmal in einem Brief darüber: „Die neue Auflage macht, dass ich zufrieden sterbe; gleichwie ich im Gegenteil mit Kummer gestorben wäre, wenn ich hätte sterben müssen, ohne diese Auflage zu sehen [2])."

Diesen Änderungen begegnet man zuerst in dem Tractatus de conscientia dubia. Es betrifft die Durchführung des Prinzips: Melior est condicio possidentis. Alfons wendet

1) Briefe II. S. 581. Vgl. dazu a. a. O. S. 613: „Seien Sie inzwischen gewiss, dass das Werk besser geworden ist als es war." Vgl. jedoch die Dichiarazione.

2) A. a. O. III. S. 626.

sich zuerst gegen die Antiprobabilisten betreffs der Verwendung dieses Axioms: „Diese sagen, das Gesetz befinde sich immer im Besitzstande, wir hingegen sagen, dass dies bald das Gesetz, bald die Freiheit sei, nämlich dann, wenn das Gesetz nicht genügend promulgiert [1])." Hiegegen nimmt Alfons Stellung gegen den eingeschränkten Probabilismus der vere et solide probabilis. Während dieser den Fundamentalsatz von der Priorität der Freiheit vor dem Gesetz konsequent durchführt und in jedem Zweifel der Freiheit das Besitzrecht vindiziert, mag es sich handeln um ein dubium de existentia oder de cessatione legis, sagt sich Alfons in diesem letzteren Falle von dem Probabilismus los und schreibt hier dem Gesetz das Besitzrecht zu. Diese Änderung begründet Alfons in dem folgenden Absatz n. 29 bei der Erörterung der Frage: ob das probable Urteil, ein Gelübde erfüllt zu haben, eine nochmalige sichere Erfüllung erfordere oder nicht. Mehrere Autoren, meint er, verneinen es; dann fährt er fort: Einstmals habe er auch diese Anschauung für probabel gehalten, mehr von der probabilis extrinseca als der intrinseca verleitet: aber nachdem er die Sache reiflich erwogen, könne er nicht im mindesten diese Entscheidung für probabel halten; allerdings dann, wenn das Gelübde als solches zweifelhaft ist, kann man mit Recht sagen, dass eine Verpflichtung es zu erfüllen nicht bestehe, weil die Freiheit im Besitze ist; wenn aber das Gelübde sicher, bleibt die Freiheit gebunden bis zur sicheren Erfüllung [2]).

---

1) Nr. 26: „Antiprobabilistae dicunt semper legem possidere; nos vero dicimus aliquando possidere legem aliquando libertatem nempe cum lex non est adhuc promulgata."

2) Olim probabilem hanc opinionem putavi, ductus magis a probabilitate extrinseca quam intrinseca; sed re melius perpensa nunc minime illam probabilem censeo . . . Ratio quia cum votum est dubie emissum recte dicitur non adesse obligationem illud implendi, tunc enim possidet libertas; cum tamen votum est certum, libertas haec ligata remanet ab obligatione voti, donec votum certe non sit impletum. Tum tantum prima sententia admitti posset, cum probabilitas

Erstere Ansicht galt nur, wenn diese opinio zu einer moralis certitudo werde.

Neu ist dieser Auflage die beigefügte Abhandlung morale systema pro delectu opinionum, quas licite sectari possumus: eine Verschmelzung des Monitum und der Dissertatio de usu moderato opinionis probabilis zu einer Arbeit, in welcher in den üblichen Argumentationen die zwei Fragen zur Untersuchung aufgeworfen werden:

1. An licitum sit sequi opinionem minus probabilem relicta probabiliore quae stat pro lege.

2. An concurrentibus duobus opinionibus contrariis aequaliter aut quasi aequaliter probabilibus liceat minus tutam amplecti,

ohne in deren Beantwortung und Darlegung der grundlegenden Prinzipien wesentlich Neues zu bringen.

§ 12.

Rückblick.

Allen in Sachen des Moralsystems von Alfons geführten litterarischen Fehden ist das gemeinsam, dass er trotz aller gegenteiligen Beteuerungen von den Gegnern des Probabilismus als Probabilist angesehen und als solcher auch bekämpft wird und dass dementsprechend ihn die Probabilisten in der That als einen der ihren betrachten. Die damaligen Angriffe und Anklagen auf „Probabilismus" müssen betrachtet werden mit Berücksichtigung des Umstandes, dass eben damals in der Glühhitze des Kampfes der tiefe, zwischen Probabilismus und Laxismus bestehende, Unterschied nicht festgehalten wurde und beide Wörter als Synonyme im Umlauf waren. Diese Identifikation zweier durchaus verschiedener Dinge war um so leichter möglich, als in der That manche Autoren probabilistischer Richtung

esset talis, quod praesumere faceret *quadam certitudine morali* voto iam fuisse satisfactum. Quod autem diximus de voto, intelligendum est etiam de satisfactione poenitentiae sacramentalis n. 29.

durch die weitgehendste und uneingeschränkte Anwendung des an sich richtigen Satzes: qui probabiliter agit prudenter agit zu thatsächlich laxen Aufstellungen gekommen waren, indem sie ohne Untersuchung der Grade der Probabilität auch die tenuiter und dubie probabilis, die ja eigentlich nicht mehr probabel ist, ihren Deduktionen zu grunde legten. Um nicht mit diesen „Laxisten“ zusammengeworfen zu werden, bemerkt Alfons zu wiederholten Malen, dass er ein entschiedener Gegner des „Probabilismus“ d. h. des Laxismus wäre und weist dieses Axiom zurück mit der Begründung, dass die sola probabilitas nie als einziger Entscheidungsgrund gelten könne, nicht einmal bei einer Entscheidung zu gunsten der certe probabilior, sondern dass immer auf die reflexen Prinzipien zurückgegangen werden müsse.

Damit identisch ist die Zurückweisung des Vorwurfs „jesuitische Moral“ vorzutragen. Denn eben wegen laxer Sätze einiger Autoren war in Frankreich, Spanien, Portugal, Italien gegen die Gesellschaft Jesu die Hetze in Szene gesetzt worden; und in diesem Kampfe hatte das Wort „Probabilismus“ seine eigentliche Bedeutung verloren und ward mit demselben der Begriff des Laxismus verbunden. Wollte ein Schriftsteller solchen von blinder Wut eingegebenen Angriffen entgehen, so musste alles in Wegfall kommen, was auch nur entfernt den Anschein der „Jesuitenverwandtschaft“ erregen konnte. Deshalb lässt Alfons die Dissertation Zaccarias und Busembaums Traktat aus seiner Moral weg, ja seine Konnivenz geht soweit, dass er, um ja keinen Anstoss zu erregen, die päpstliche Bulle Coena Domini und die kirchliche Lehre von dem Bücherverbot fallen lässt.

Unter solchen Umständen finden die verschiedenen scharfen Absagen, welche Alfons sowohl in seinen öffentlichen Worten, und noch rückhaltsloser in seinen Briefen gegen die Jesuiten richtet, ihre Erklärung; ausserdem war Alfons in der That der Meinung, dass die alten Probabilisten

und im besonderen die Jesuiten den weitgehendsten Probabilismus der dubie probabilis verfochten hätten, während es nach seinen hier in Rede stehenden Schriften eine offene Frage ist, ob Alfons sich jemals eines Unterschieds des von ihm aufgestellten Moralsystems und jenes Probabilismus, der nur die certe et solide probabilis zulässt, bewusst war und einen solchen ausdrücklich angestrebt hat. Jedenfalls hat er diese Probabilis bis zum Jahre 1762 ausdrücklich verfochten und diese seine damaligen Aufstellungen nicht widerrufen.

Mit diesem Jahre macht eine grössere Vorsicht im Ausdruck sich bemerklich; es wird die notabiliter certe probabilior und die certe minus probabilis in die Debatte eingeführt; einesteils aus Opportunitätsgründen, um allen Missdeutungen aus dem Wege zu gehen, andernteils aus der seit 1762 für den Äquiprobabilismus des heiligen Alfons grundlegenden und alles entscheidenden erkenntnistheoretischen Annahme, dass bei einer certe probabilior pro lege oder einer certe minus probabilis pro libertate das Gesetz aufhöre, zweifelhaft zu sein und moralische Sicherheit eintrete. Daraus ergab sich dann mit Notwendigkeit die weitere Folgerung, die von Alfons in seinen letzten, in den siebenziger Jahren erschienenen Schriften auch gezogen und ausgesprochen wurde, dass eine Meinung nur so lange als wahrscheinlich betrachtet werden könne, als sie gleich oder fast gleich gute Gründe aufzuweisen hat, wie die entgegengesetzte: so dass also schliesslich das äquiprobabilistische Prinzip das Endresultat der moraltheologischen Studien und Publikationen des Heiligen ist, wobei nun aber die Frage zur Beantwortung steht, ob zwischen diesem von Alfons in seinen letzten Jahren verfochtenen Äquiprobabilismus und dem von ihm in seinen ersten Jahren vertretenen Probabilismus ein prinzipieller Unterschied besteht, ob Alfons sein System in bewusstem Gegensatz zum Probabilismus aufgestellt hat.

2. Abschnitt.

Probabilismus oder Aquiprobabilismus?

§ 1.

Freiheit und Gesetz.

Die Untersuchung über die Berechtigung der Moralsysteme hat auszugehen von einer Darlegung des Verhältnisses von Freiheit und Gesetz zu einander als der Grundfrage aller Moralsysteme. Der Mensch ist frei, das ist Vernunft- und Glaubenswahrheit [1]). Die Freiheit ist die kostbarste Mitgift [2]), die er aus der Schöpferhand Gottes erhalten, ein Ausfluss seiner Persönlichkeit. Sie bedeutet nicht bloss ein Freisein von äusserem Zwange (libertas a coactione), sondern vor allem ein Freisein von innerer Nötigung (libertas a necessitudine), einer inneren unwiderstehlichen Determination zu einer Handlung, ausgehend von einem inneren Grunde. Diese libertas indifferentiae, wie sie auch genannt wird, wird noch auseinandergelegt in eine libertas exercitii: in die Freiheit, überhaupt zu handeln oder nicht zu handeln, in eine libertas contradictionis, die Freiheit, wenn man überhaupt handeln muss, Akte einer bestimmten Art zu setzen oder nicht, also zu wählen zwischen kontradiktorisch einander entgegengesetzten Akten; die libertas contrarietatis, die Fähigkeit, zu wählen zwischen konträr einander gegenüberstehenden Handlungen und endlich die libertas specificationis, die Fähigkeit, zu wählen zwischen verschiedenen Handlungen, wobei man aber wählen muss. Zur Freiheit des Menschen gehört in erster Linie die libertas contradictionis; sie gehört

1) Die einzelnen Beweise bei Göpfert, Moral. S. 100 ff.

2) Praestantissimum donum naturae. Leo XIII. Enc. 20. Juni 1888.

zum Wesen der Freiheit und ist als solche nichts anderes als das Vermögen, die zur Erreichung des Zieles geeigneten Mittel auszuwählen [1]). Von diesem ihm zustehenden Rechte der freien Wahl und der freien Entscheidung soll der Mensch auch Gebrauch machen, um durch diese Bethätigung seiner Willensfreiheit das Ziel allen sittlichen Strebens, die libertas gloriae filiorum Dei [2]) zu erlangen. Aus diesem Recht aber erwächst dem Menschen auch eine Verpflichtung: die Pflicht der Verantwortlichkeit gegenüber seinem Schöpfer, dessen Lehensträger er ist in seiner ganzen Wesensausstattung und allen seinen Handlungen und dem gegenüber er ohnehin als endliches und kontingentes Wesen in der Bethätigung all seiner Fähigkeiten beschränkt und abhängig ist. Die menschliche Willensfreiheit findet eben deshalb, weil sie eine menschliche, d. h. eine geschöpfliche Freiheit ist, in der Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer eine Schranke, hier eine ethische Schranke. Der göttliche Wille ist Direktiv des menschlichen und findet als solches seinen Ausdruck im Gesetze Gottes, im ewigen Gesetze, welches nach Thomas nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum [3]), nicht als ob durch diese Schranke irgend ein Defekt der menschlichen Natur gegeben wäre, im Gegenteil; sie ist eine wesentliche und unentbehrliche Bedingung, damit die aktuelle Bethätigung der mit der physischen Menschennatur gegebenen Freiheitspotenz einen ethischen Charakter und dadurch der Mensch selbst sittliche Verdienste gewinnt. Das Gesetz ist ja Wahrheitsmitteilung an die durch die Sünde getrübte Vernunft und sowenig — um ein vielgebrauchtes Bild beizubehalten — die Ufer eines Flusses ein Hindernis sind dafür, dass er seine ganze Kraft entfalte, sondern vielmehr die unentbehrliche Bedingung und Voraussetzung dafür,

1) Libertas . . . nihil est aliud nisi facultas eligendi res ad id quod propositum est idoneas: Leo XIII. l. c.

2) Rom. 8, 21.

3) 1, 2, q. 93, a. 2.

ebensowenig ist auch diese ethische Schranke, welche der Wille Gottes für die Willensfreiheit des Menschen ist, ein Hindernis für dieselbe, als vielmehr der letzte Grund des sittlichen und verdienstlichen Handelns des Menschen. Der Wille Gottes als des heiligen Gesetzgebers kommt hier in Betracht als causa exemplaris für die Bethätigung der menschlichen Willensfreiheit, nicht aber als causa efficiens derselben. Das Gesetz Gottes verhält sich zur menschlichen Willensfreiheit wie das Regulativ einer bereits bestehenden Kraft zu derselben; mit anderen Worten: das Gesetz ist wegen der Freiheit da, nicht die Freiheit wegen des Gesetzes. Eine Verkennung dieses ursprünglichen Verhältnisses führt in praktischen Fragen bei der Entscheidung von Zweifelsfällen notwendigerweise zum Tutiorismus, zur einseitigen Betonung des Gesetzes gegenüber der Freiheit bei Gebietsstreitigkeiten zwischen beiden Teilen.

In solchen Streitfällen hat der Mensch nicht bloss das Recht, sondern auch die Pflicht, seine Freiheit gegen jede Schmälerung durch fremde Eingriffe zu verteidigen (Potius natum potius est iure). Als eine solche Schmälerung — wenn auch als eine heilsame — erweist sich das Gesetz gegenüber der Willensfreiheit; es ist seinem innersten Wesen nach eine Schranke einer bereits vorhandenen Kraft. Denn die Freiheit ist früher als das Gesetz, zwar nicht prioritate temporis, aber prioritate rationis sive naturae, wie Alfons gegenüber der Patuzzischen Behauptung ausführt, dass der Besitzstand des ewigen Gesetzes dem der geschöpflichen Freiheit vorausgehe[1]), denn, bemerkt er, der Gesetzgeber richtet sich in seinen Gesetzen nach der Natur derjenigen, welchen er Gesetze auferlegen will. Das ist der Faden, der sich durch alle Argumentation des Heiligen über diese Frage hindurchzieht.

Daraus ergiebt sich dann das zunächst dem Rechtsleben entlehnte und aus diesem auf das moraltheologische Gebiet

1) Moralis systema n. 77.

übertragene reflexe Prinzip: Melior est conditio possidentis. Wie bei einem Rechtsstreit über den rechtmässigen Eigentümer einer Sache, dann, wenn die Beweisgründe beider Parteien gleich oder die des Gegners zwar stärker, aber nicht gewiss sind, die Sache in Händen des bisherigen Besitzers verbleibt, so auch bei dem zwischen Gesetz und Freiheit entbrannten Streit. Hier ist die Freiheit das Frühere, ihr Besitzstand ist der ältere. Das Gesetz als eine Umgrenzung der geschöpflichen Freiheit ist ein accedens zu der im vollen unangefochtenen Besitz sich befindenden Freiheit, welche dasselbe als zu Recht bestehend anerkennen muss, sobald der Mensch es als solches erkannt hat, aber auch nur dann. Das Gesetz verpflichtet nicht eher, als bis es als solches bestimmt, klar und sicher erkannt ist. Darum ist es auch in Kollisionsfällen mit der Freiheit der beweispflichtige Teil; erbringt es den Beweis, dass es zu Recht besteht, so hat sich der Mensch zu unterwerfen; wo es aber diesen Beweis nicht erbringen kann, da bleibt der Mensch im Besitze seiner Freiheit nach dem Axiom: gewiss bestehendes Recht kann durch ungewisses Recht nicht gebrochen werden. Der Freiheit hat alles als erlaubt zu gelten, was nicht durch ein Gesetz verboten ist. Deus ab initio constituit hominem et *reliquit* illum in manu consilii sui. *Adiecit* mandata et praecepta sua [1]). Diesen Gedankengang entwickelt Alfons in dem Alterum corallorium zu seiner Dissertation Morale systema unter dem Titel: Lex incerta non potest certam obligationem inducere, quia hominis libertas anterius ad legis obligationem possidet. In allen Zweifelsfällen ist die Freiheit das Primäre und muss von ihr aus der prüfende Massstab an das Gesetz angelegt werden. Nachdem er gegenüber Patuzzis Behauptung die Prioritas rationis der Freiheit dargethan, widerlegt er die weitere Einrede, dass es sich bei einer Verteidigung des Probabilismus darum handle, den

1) Eccli 15, 14—15. Vgl. Thomas. in IV, dist. 15, q. 2. a. 4.

Willen des Menschen gegen den Willen Gottes auszuspielen [1]). Der Mensch werde keineswegs frei und unabhängig von Gott geboren; er unterliege von Anfang an der göttlichen Gewalt und sei konsequenterweise verpflichtet, den Gesetzen Gottes zu gehorchen. Aber, damit der Mensch durch derartige Gesetze gebunden werde, sei es notwendig, dass ihm dieselben mitgeteilt würden und er davon Kenntnis habe; so lange das nicht der Fall ist, ist der Mensch im Besitze der ihm von Gott geschenkten Freiheit, welche, als sicher existierend, nur durch ein sicheres Gesetz verpflichtet werden kann.

Somit ist also in Kollisionsfällen das Gesetz als der angreifende zugleich auch der beweispflichtige Teil. Denn beide stehen sich nicht gleich und ebenbürtig gegenüber. Die Freiheit geht begrifflich und wesentlich vor und das Gesetz macht gegen dessen Besitzstand seine Forderungen geltend. Darum obliegt ihm der Nachweis dieser seiner Postulate. Erst dann, wenn diese erwiesen sind, hat die Freiheit ihr Terrain ihm einzuräumen, andernfalls aber bleibt es beim status quo ante. Diese Postulate müssen als sichere, über allen Zweifel erhabene dargethan sein. Kann das Gesetz keine solche Beweise beibringen, sondern seine Forderungen nur als plausible, probable darstellen mit Argumenten, welche eine absolute Sicherheit nicht vermitteln und jeden Zweifel ausschliessen, so verbleibt der seitherige Inhaber in seinem Besitz; denn nur sicheres Recht kann sicheres brechen, niemals aber kann durch unsicheres Recht sicheres gebrochen werden.

1) Ergo dicit P. Patutius homo nascitur liber et independens? Neutiquam, nascitur potestati divinae subiectus et consequenter obligatus omnibus parere praeceptis, quae Deus illi imposuerit; sed ut homo huiusmodi praeceptis ligetur, requiritur, ut illa ipsi promulgentur et innotescant per rationis lumen; sed donec praeceptum non est homini manifestatum, possidet ipse libertatem illi a Deo donatam, quae cum sit certa, nonnisi a praecepto certo ligatur et cum lex sit regula et mensura, qua homo suas actiones regulare et mensurare debet, oportet quidem ut haec regula et mensura incerta non sit. L. c. n. 77.

§ 2.

Lex dubia non obligat.

Dieses Prinzip des Probabilismus ergiebt sich sofort als logische Folgerung aus dem Verhältnis von Promulgation und Gesetz. Die Beweisführung geht aus von dem Begriff des Gesetzes, zu welchem als wesentliches Erfordernis die Promulgation gehört. Denn ein Gesetz kann nur dann jemand verpflichten, wenn es als solches erkannt ist. Dies führt Alfons aus n. 67 [1]). Posito igitur principio a D. Thoma tradito ac satis superque probato, nempe, quod nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti, quod idem est ac dicere, non posse legem incertam certam obligationem inducere; necessario eruitur, esse moraliter certum, quod, ubi duae opiniones aequalis ponderis concurrunt, non est obligatio sequendi tutiorem. Si quis autem de huius sententiae certitudine rationem exposcat, breviter ei ex omnibus in hoc monito probatis respondebitur: quia lex dubia non obligat. Etsi quaerere pergat, cur lex dubia non obliget, respondebimus hoc succincto argumento: *Lex non sufficienter promulgata* non obligat; lex dubia non est sufficienter promulgata quia dum lex est dubia, promulgatur sufficienter dubium sive quaestio, sed non promulgatur lex: ergo lex dubia non obligat. Qui argumentum hoc inficiari vellet, probare deberet vel quod lex *etiam non promulgata* obligat, vel quod lex dubia est vere promulgata; contra id quod expresse docet S. Thomas et alii communiter, ut vidimus; sed nunquam harum propositionum ullam probabit in aeternum. Haec tandem sit conclusio huius sententiae: Spectato pondere aequali utriusque opinionis, homo dubius maneret neque operari posset; spectata autem vi legis, cum ipsa eo casu non sit sufficienter promulgata, nec obligat nec ligat. Et ideo homo, utpote ab

1) Th. moral. I. lib. I. tr. I. n. 67.

hujusmodi lege dubia non ligatus, redditur certus de sua libertate et sic licite operari posset.“ Was Alfons in diesen Worten als eine unmöglich zu verfechtende Anschauung bezeichnet, die Behauptung nämlich: dass auch nicht promulgierte Gesetze verpflichten, fand demnach ihre fanatischen Verfechter, wenn auch nicht in dieser ausgesprochenen extremen Fassung. Patuzzi war es nämlich, welcher nicht zurückschreckte vor der Behauptung, welche den antiprobabilistischen Gedanken bis auf die äusserste Spitze führt: dass die göttlichen Gesetze als von Ewigkeit her promulgiert, darum auch von Ewigkeit her verpflichtende Kraft hätten, noch ehe die Geschöpfe das Gesetz hörten oder erkannten [1]). Als seinen Eideshelfer citiert Patuzzi den hl. Thomas: Dicendum quod promulgatio fit et verbo et scripto et utroque modo lex aeterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et verbum divinum est aeternum et scriptura libri vitae est aeterna; sed ex parte creaturae audientis et inspicientis non potest esse promulgatio aeterna [2]). Es war Alfons ein Leichtes, die Verwechslung zwischen formeller und materieller Promulgation auf Seiten Patuzzis darzuthun. Es ist ja niemals einem Probabilisten eingefallen zu leugnen, dass die göttlichen Gesetze in ihren Beziehungen zu Gott von Ewigkeit her seien, darum auch in actu primo verpflichtende Kraft haben. Anders aber steht es mit ihrer verpflichtenden Kraft in actu secundo. Hier treten die Gesetze erst in der Zeit in Kraft und Wirksamkeit, und zwar mit dem Augenblick der Promulgation. Diese aber ist notwendig „quia lex tantum in mente legislatoris manens non est, nisi *mera cogitatio* sive intentio constituendi legem non vero constitutio legis, quae subditos obliget [3]). Das promul-

1) Bei Lig.: l. c. n. 72: Patutius de legibus divinis dicit: ipsas jam ab aeterno promulgatas fuisse et usque ab aeterno perfectam obligandi habuisse virtutem, priusquam creaturae legem auderent ac cognoscerent.

2) Thomas I—II. q. 91. a. 1.

3) Moralsyst. lib. I. tr. n. 61.

gierte Gesetz erlangt nun bindende Kraft dann, wenn es als solches erkannt wird. Das Erkenntnisvermögen des Menschen hat also die letzte Entscheidung zu geben. Nullus ligatum per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti. Alfons beruft sich hier auf Thomas l. c. und citiert die ganze Stelle [1]): „Ita se habet imperium alicuius gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo legationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliorum, nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in quam agit. Unde nec ex imperio alicuius domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum, cui imperatur. Attingit autem *ipsum per scientiam:* unde nullus ligatur per praeceptum aliquid nisi mediante scientia illius praecepti. Et ideo ille, qui non est *capax notitiae*, praecepto non ligatur, nec aliquis ignorans praeceptum Dei ligatur ad praeceptum faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si *autem non teneatur scire nec sciat*, nullo modo ex praecepto ligatur."

Durch das Erkenntnisvermögen also wird dem menschlichen Willen das Gesetz vermittelt: hier aber ist das Gebiet, wo der Zweifel vorhanden ist und sich geltend macht. Die Frage also, mit deren Beantwortung die ganze Kontroverse entschieden ist, ist die Frage, ob für das Zustandekommen einer Verpflichtung eine cognitio certa des Gesetzes notwendig sei oder dazu auch ein opinio probabilis legis hinreichend sei.

Letzteres ist der Programmpunkt, von dem die Patuzzische Argumentation gegen Alfons ausgeht. Dieser erhebt gegen Patuzzi mit Recht den Vorwurf, dass er die Begriffe opinio auf der einen und cognitio und scientia auf der anderen Seite nicht scharf genug auseinander halte. „Ab omnibus

1) Q. 17. a. 3. Quaest. diss. q. 17. de verit. a. 3.

philosophis cum D. Thoma docetur distinctio inter opinionem et scientiam: *Opinio* denotat cognitionem dubiam aut probabilem alicuius veritatis; *scientia* vero cognitionem certam et patentem significat[1]." Erstere genüge aber niemals, um einem Gesetz verpflichtende Kraft zu verleihen. Auf was es also ankommt, ist die Frage nach dem Verhältnis des Verstandes zur Wahrheit.

Es handelt sich hier um die logische Wahrheit: und sie wird definiert als die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Objekt, adaequatio intellectus cum re. Der Verstand befindet sich im Besitz dieser Wahrheit, wenn diese Übereinstimmung von ihm im Urteil erfasst ist. Ist diese Übereinstimmung von solcher Klarheit, dass der Verstand sie nicht mehr bestreiten kann, dass er sie vielmehr behaupten muss, ohne das Gegenteil auch nur als möglich in Erwägung ziehen zu können, so befindet er sich im Zustand der Gewissheit — der firma adhaesio mentis rei cognitae absque omni formidine de opposito oder determinatio intellectus ad unum, oder: Firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile. Man unterscheidet nach den verschiedenen Ordnungen, aus denen die Motive der Gewissheit entnommen sind: metaphysische, physische und moralische Gewissheit: erstere ergiebt sich, wenn das oppositum einen begrifflichen Widerspruch enthält. Die physische Gewissheit entnimmt ihre Motive den Naturgesetzen, durch welche das Gegenteil ausgeschlossen ist. Die moralische Gewissheit hat zu ihrem Motiv die moralische Ordnung, welche umgestossen würde, wenn das Gegenteil einträte. Von der eigentlichen moralischen Gewissheit, welche zwar nicht die Möglichkeit, wohl aber die vernünftige Furcht von der Wahrheit des Gegenteils ausschliesst, ist zu unterscheiden

1) Moral. syst. n. 65. Vgl. dazu n. 71: „Dico Verbum notitia juxta omnia vocalularia idem esse ac cognitio. Cognitio autem legis et opinio probabilis legis omnino se differunt."

die certitudo moralis lata. Sie ist der höchste Grad der Wahrscheinlichkeit, bei welchem zwar per se die Furcht der Wahrheit des Gegenteils eingeschlossen, die aber auf so überwiegende Motive sich stützt, dass der Geist zur Zustimmung veranlasst wird.

Die Festigkeit dieser Zustimmung lässt nun verschiedene Grade zu, je nachdem die Klarheit, mit welcher die Notwendigkeit der Zustimmung sich ergiebt, eine grössere oder kleinere wird. Je geringer diese Klarheit wird, desto grösser wird die Möglichkeit von der Wahrheit des Gegenteils. Die determinatio ad unum hat aufgehört: es ist jener Zustand des Geistes, in welchem er sich nach der einen Seite hinneigt sed cum formidine alterius, er hat eine opinio, welche nicht zu verwechseln ist mit dem Zustand des Zweifels, in welchem Falle der Verstand ganz und gar unentschieden ist, nach welcher Seite er sich neigen soll, in welchem er darum sein Urteil zurückhält: suspensio judicii: gegenüber der opinio als der inclinatio in alterutram partem contradictionis gravi ex causa, sed cum formidine de opposito. In diesem Falle fehlt dem Verstand die Erkenntnis des Gesetzes: dieses selbst kann stringente Argumente nicht beibringen und wird mit seinen Ansprüchen abgewiesen, wie denn auch der Mensch im Zweifel nicht handeln d a r f.

Es ist wichtig, in der oben angeführten Definition der opinio das „gravi ex causa" im Auge zu behalten, um bei Vergleichung der verschiedenen entgegenstehenden Probabilitäten nicht in folgenschwere Irrtümer zu fallen. Bei einer solchen Vergleichung sind drei Möglichkeiten gegeben: entweder ist die Wahrscheinlichkeit zu gunsten des einen Teils grösser oder kleiner, oder beide Anschauungen haben gleich probable Gründe. Diese Gewissheit wird nie eine absolute mathematische sein: ein Überschuss an Gründen wird stets vorhanden sein, der aber nach dem Axiom: parum pro nihilo reputatur nicht weiter in Frage kommt.

Wie aber steht es, wenn die Probabilität auf der einen Seite grösser ist als auf der andern: kann und darf dann der Verstand auch der minus probabilis zustimmen? Oder muss er zu gunsten der probabilior sich entscheiden?

Letzteres will der Äquiprobabilismus als Lehre des hl. Alfons darthun.

Nun lautet allerdings die von Alfons zuletzt vorgetragene Formulierung seines Systems: „Beim Konkurs zweier Meinungen dürfe die pro lege stehende nicht verlassen werden, wenn sie certe, notabiliter et sine ulla haesitatione probabilior sei als die pro libertate stehende; diese könne nur dann befolgt werden, wenn sie aeque oder fere aeque probabilis sei, wie die andere. Alfons selbst aber definiert die opinio probabilis als eine Meinung: quae nititur *gravi fundamento* vel intrinseco rationis vel extrinseco auctoritatis, quod valet ad se trahere assensum viri prudentis etsi cum formidine oppositi." Kann nun gegen diese auf einem „grave fundamentum" ruhende Meinung eine andere, die Grenzen der Probabilität nicht überschreitende geltend gemacht werden, deren Probabilität so sehr präponderiert, dass dieses grave fundamentum schlechthin als eine oberflächliche, rein willkürliche Annahme erscheint und seine ganze Beweiskraft verliert? Manche behaupten es; aber mit Unrecht. Wohl giebt es Fälle, wo die grössere Probabilität die kleinere aufhebt, aber das ist nur dann der Fall, wenn die Beweise aus denselben Prinzipien genommen werden; aber wir postulieren ja eine grave fundamentum, eine vera, certa et solida probabilitas, deren Motive ihre Bedeutung auch dann bewahren, wenn man die Gegengründe in Erwägung zieht. Würden sie das nicht thun, so wäre ja eine moralis certitudo gegeben.

Auch die vere et certe notabiliter probabilior hebt die entgegenstehende Probabilität nicht auf; denn sie ist noch nicht gewiss; das Gesetz ist immer noch zweifelhaft, solange die der Freiheit günstige Meinung noch wahrhaft probabel,

die dem Gesetze günstige, nicht sicher ist. Das liegt schon im Begriff der probabilior; erst wenn man den Begriff probabilior aufgegeben und sie gleichwertig nimmt mit moraliter certa, dann erst kann man sagen, dass die ihr entgegenstehende probabele Meinung zur dubie oder tenuiter probabilis hinabsinke. Aber ist das nicht eine Falschmünzerei der Begriffe? Dadurch, dass für die Freiheit ein wahrhaft gewichtiger Grund spricht, der auch durch Gegengründe nicht entkräftet werden kann (vere ac solide probabilis), erscheint die entgegenstehende Ansicht für das Gesetz nicht mehr als gewiss; darum kann sie auch keine bestimmte Verpflichtung auferlegen. Auch der Äquiprobabilismus erkennt das an, indem er nur der certe, multo, notabiliter probabilior die Bedeutung zuschreibt, die entgegenstehende Probabilität aufzuheben [1]).

Wie aber ist bei Alfons selbst die certe multo et notabiliter probabilior zu verstehen?

Aus den verschiedenen Citaten aus Alfons Werken ist ersichtlich, dass er vere probabilior stets gleichbedeutend nimmt mit notabiliter probabilior = moraliter certe, denn er bemerkt stets gegenüber einer pro lege stehenden notabiliter probabilior bleibe die pro lege stehende tenuiter vel dubia probabilis und das hat ja der Probabilismus nie geleugnet. Was aber soll zwischen einer parum probabilior und vere probabilior unterscheiden? Alfons selbst gesteht das ein: Quod autem fiamus certi quod aliqua opinio . . . sit vere probabilior vel habeat requisitam praeponderantiam, hoc est moraliter impossibile. Vel enim praeponderantia illa est parva; et quis securus est opinionem esse vere probabiliorem? Cum enim excessus sit modicus, difficile potest, certo percipi. Aut praeponderantia est magna; et quis iudicare potest, eam pertingere ad sufficientem mensuram, ut opinio tutior iudicetur falsa aut saltem tenuiter proba-

1) Göpfert, Moraltheologie I. S. 168.

bilis. Et sic semper cum dubio practico agere deberemus [1]). Eingehend hat ja Ballerini in seiner dem I. Band seines op. morale beigefügten Dissertation: Dissertatio de genuina S. Alfonsi sententia circa usum probabilis die Identität der Begriffe notabiliter probabilior und moraliter certa in der Terminologie des Heiligen nachgewiesen. Bei der Beurteilung dieser Terminologie darf nicht aus dem Auge gelassen werden, mit welchen Gegnern der Heilige zu kämpfen hatte: das waren auf der einen Seite die Verfechter des Rigorismus bezw. Probabiliorismus; auf der anderen die Vertreter des Laxismus, dazu kommt noch, dass das Wort Probabilismus verpönt und jede religiöse Gesellschaft, die sich dazu bekennt, sofort in ihrem Bestand gefährdet war. Darauf musste Alfons ebenfalls Rücksicht nehmen, und darum in seinen Schriften alles vermeiden, was ihn in den Verdacht eines Probabilisten oder gar eines Vorkämpfers des Probabilismus bringen konnte. Will man darum den Heiligen nicht in Widerspruch mit sich selbst setzen, so müssen die späteren Schriften nach den früheren erklärt werden, wo nicht eine ausdrückliche Erklärung des Autors dagegen vorliegt. Wenn darum Alfons in seinen späteren Schriften der Beobachtung der certe probabilior das Wort redet, so hat er damit seinen früheren Aussprüchen über die Erlaubtheit der vere ac solide probabilis und dem ganzen System des Probabilismus nicht widersprochen. Es richtet diese Fassung ihre Spitze vielmehr gegen den Laxismus, den der Heilige zu seiner Zeit zu bekämpfen hatte und bedeutet eine Zurückweisung der tenuiter dubie probabilis. Wiederholt wurde schon auf die Begründung hingewiesen, welche Alfons seiner Entscheidung giebt, weil die einer notabiliter probabilior gegenüberstehende Meinung nur noch schwache Gründe für sich haben kann: unde tunc fit, quod opinio minus tuta, quae certo fundamento caret, remaneat aut

1) Moralsyst. n. 48.

tenuiter aut saltem dubie probabilis respectu tutioris, adeoque non est prudentia sed imprudentia velle eam amplecti [1]). Die Annahme, auch dann noch der probabilis folgen zu wollen, wenn die pro lege stehende probabilior sei, bezeichnet Alfons geradezu als Laxismus: „Hanc sententiam elapsi saeculi auctores quasi communiter tenuere; sed nos dicimus, eam esse laxam et licite amplecti non posse [2])." Dass Alfons damit keine Verurteilung des Probabilismus ausspricht, was man daraus hat folgern wollen, erhellt deutlich genug aus den folgenden Worten [3]): Ratio est quia quando opinio pro lege est certe probabilior tum lex non est amplius dubio stricto dubia . . . sed est moraliter certa etc. Also wiederum nur eine Abweisung des Laxismus. Dass aus demselben Grunde Alfons das Axiom: qui probabiliter agit, prudenter agit zurückgewiesen bezw. seine Verwendbarkeit eingeschränkt hat, wurde ebenfalls schon bemerkt. Es ist darum zu weit gegangen, wenn man aus diesen Äusserungen des Heiligen eine prinzipielle Stellungnahme desselben gegen den Probabilismus folgern will. Man will das beweisen mit einer Berufung auf die Dissertation von 1749, wo dieses Axiom noch bezeichnet wurde als commune und communiter receptum, auf die von 1755, in welcher Alfons erzählt, er habe sich dabei gar nie beruhigen können, endlich auf die von 1762, wo Alfons klar und deutlich sage: „Hoc axioma per se loquendo falsum certe est." Allein nachdem Alfons in seinen wiederholten Erklärungen eine opinio probabilis nur mehr kennt als auf einem grave fundamentum ruhend, so ist damit ipso facto bereits eine Einschränkung dieses Axioms gegeben, eine Anschauung, die bekanntlich damals noch nicht allgemein war. Angesichts dessen ferner, dass thatsächlich versucht wurde, mit diesem Axiom laxe Anschauungen zu rechtfertigen, war eine Einschränkung in der Verwendung

1) Theol. moral. lib. I. tr. I. n. 56.
2) Hom. ap. I. n. 31.
3) L. c.

dieses Prinzips durch die Forderung der Bezugnahme auf ein principum reflexum geradezu notwendig. Indem Alfons nicht zugiebt, dass man in allen Zweifelsfällen schon deswegen, weil ein Zweifel obwaltet, für die Freiheit sich entscheiden dürfe, will er nur einer libertinistischen Abschwächung der Sittenlehre vorbeugen. Darum hat auch keiner von allen seinen Zeitgenossen den Heiligen beschuldigt, ein Grundprinzip derselben aufgegeben und ein neues System begründet zu haben, alle sehen in ihm einen Verteidiger des probabilistischen Systems.

Die Zurückweisung der *tenuiter probabilis* ist also Zweck und Grund der so starken Betonung der *certe probabilior*. Aber was ist denn eine opinio tenuiter probabilis? Nichts anderes als eine Vermutung, die mit einer opinio probabilis absolut nichts gemein hat; denn zu einer solchen gehören Motive, welche den Geist zu einer Seite hinneigen lassen, diese aber fehlen bei einer tenuiter probabilis ganz. Das hat Alfons wiederholt ausgesprochen: „Tenuis enim probabilitas non est probabilitas," heisst es in der letzten Auflage seiner Moral, „sed dumtaxat quaedam falsa apparentia seu vana probabilitatis apprehensio, quae nullum prudentem timorem producere potest, sed tantum aliquam imprudentem formidinem; sed imprudens formido non est formido, quae valeat ullum peccati periculum secum afferre" [1]) und in Homo Ap.: „Tenuis probabilitas non potest dici vera probabilitas, sicuti tenuis fortitudo et tenuis peritia non possunt dici vera fortitudo et vera peritia, sed potius dicendae sunt debilitas et imperitia [2])." Zu einer solchen tenuiter probabilis soll nun nach dem Äquiprobabilismus in der Anschauung des hl. Alfons in der Kollision mit einer probabilior die probabilis herabsinken? Aber heisst es denn nicht, den Heiligen, der eine opinio probabilis

1) Mor. syst. n. 82.
2) Ap. I. De consc. n. 30.

nur dann als solche anerkennt, wenn sie auf ein grave fundamentum sich stützt, das Prinzip der Identität leugnen lassen, wenn man ihn eine solche Thesis aufstellen lässt? oder kann wirklich eine Meinung gute Gründe für sich haben und zugleich gar nicht begründet sein? Gerade die Begründung, die der Heilige stets anfügt, wenn er sich zu gunsten der probabilior pro lege entscheidet, weil dann die pro libertate stehende zur tenuiter probabilis herabsinke, zeigt doch deutlich, wie Alfons verstanden sein will. Mit Recht bemerkt Ballerini in seiner Dissertation, dass aus dem Umstand, dass in den letzten Auflagen der Moral die Frage, ob man der probabeln Meinung folgen dürfe, relicta probabiliore pro lege einfachhin mit einem entschiedenen „Nein" beantwortet werde, nicht auf eine Verurteilung des Probabilismus geschlossen werden dürfe. „Quando opinio, quae pro lege militat, tanta rationum firmitate pollet, ut pro moraliter certa queat haberi omnemque oppositi prudentem formidinem excludat, manifestissimum est, adversam opinionem quae pro libertate facit, nulla solida probabilitate posse fulciri [1])." Ebenso urteilt Lehmkuhl: „Aliis verbis S. Doctor dicendo: „„non licet sequi opinionem minus probabilem, quando opinio probabilior est certo notabiliter probabilior"" nihil aliud fecit, nisi signum quoddam attulit, quo aliquando discerni posset, utrum contraria opinio benigna vere probabilis esset nec ne; si vere probabilis non maneret, negavit eam admitti posse. — E contrario idem S. Auctor dicens, licere sequi opinionem etiam minus probabilem contra probabiliorem, modo gravi ratione innitatur; negavit semper aliquam opinionem evadere non vere probabilem, eo quod contraria videatur aut dici debeat probabilior; atque hunc tantum, quando evadat non vere probabilis, eius usum reiecit [2])."

1) Vind. Ball. p. 126.
2) Theol. moral. I. n. 89.

§ 3.

Die aeque vel fere aeque probabilis und der Probabilismus.

So wenig wie die Betonung der certe probabilior eine Verurteilung des Probabilismus enthält, ebensowenig ist das der Fall, wenn Alfons in seinen späteren Schriften nach 1762 die zu gunsten der Freiheit sprechende Meinung nur dann befolgen lassen will, wenn sie aeque vel fere aeque probabilis ist, wie die pro lege stehende. Auch damit ist der Probabilismus nicht verlassen, sondern nur in eine andere Formel gebracht, die im Kern das Gleiche besagt, wie die frühere. Es ist gleich zu sagen, die für die Freiheit stehende Meinung darf stets befolgt werden, wenn sie solide et vere probabilis ist, und zu sagen: sie darf befolgt werden, wenn sie aeque oder fere aeque probabel ist, wie die pro lege stehende. Denn wenn eine Meinung vere et solide probabilis ist, kann die entgegenstehende nur mehr aeque probabilis sein, höchstens paulo probabilior, aber nicht certe et notabiliter probabilior. Die Differenzpunkte sind minimal und finden als solche nach dem Axiom: parum pro nihilo reputatur keine Beachtung. Beide Sätze sind nur eine verschiedene Formulirung des gleichen Gedankens und zwar — des Probabilismus: nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus gewonnen.

Bei der probabilistischen Formulierung geht die Untersuchung aus von der Freiheit und begnügt sich beim Widerstreit zweier Meinungen mit der Untersuchung des Besitzstandes der Freiheit, der unangetastet bleibt, wenn die zu seinen Gunsten sprechende Meinung vere et solide begründet ist. Denn dann ist das Gesetz zweifelhaft und ohne bindende Kraft.

Bei der äquiprobabilistischen Darlegung hingegen nimmt die Untersuchung ihren Ausgangspunkt vom Gesetze, sagt aber nicht, die pro lege stehende Meinung muss befolgt werden, wenn sie solide probabilis ist, sondern zieht noch

die pro libertate stehende Meinung in die Untersuchung herein und urteilt dann erst zu deren Gunsten, wenn ihre Probabilitätsgründe annähernd an die für die andere geltend gemachten heranreichen.

Wenn aber beide Formulierungen den ganz gleichen Gedanken zum Ausdruck bringen, welche Gründe bestimmten dann den hl. Alfons, der letzteren, der äquiprobabilistischen, den Vorzug zu geben?

Beide Formeln sind ihrem Inhalte nach gleich, aber beide von sehr verschiedenem Werte, was ihre Verwendbarkeit anbetrifft. Das freilich steht fest, dass die probabilistische Formel, weil einfacher, praktisch ungleich besser zu verwenden ist, als die andere, die jedoch ebenfalls ihre Vorzüge hat für das Gebiet der Kontroverse.

Die probabilistische Formel erregt nämlich, Rigoristen gegenüber, den Verdacht eines extremen Libertinismus, als dessen notwendige Folge der Laxismus erscheint. Beweises genug hiefür ist die thatsächliche Anfeindung des Probabilismus auch von wahrhaft kirchlichen Männern gerade zur Zeit des hl. Alfons.

Dies vermeidet die äquiprobabilistische Darlegung des Systems; denn mit ihr lässt sich sehr leicht darthun, dass der Probabilismus den Laxismus vermeidet, indem er stets dem Gesetze gerecht wird und auch das Körnchen Wahrheit, das im Probabiliorismus enthalten, gern festhält. Wo es sich also handelt um apologetisch-polemische Darlegung des Probabilismus, wie bei der Polemik gegen rigoristisch-probabilioristische Gegner, welche die Grundfrage des Probabilismus bekämpfen und denen gegenüber eben durch die Hervorkehrung jener Seite, nach welcher er dem Probabiliorismus nahe erscheint, etwas erreicht werden kann, da musste man der äquiprobabilistischen Formel den Vorzug geben [1]).

---

1) Vgl. darüber: Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck. 1879. S. 296 ff.

Hieraus ergiebt sich die Antwort auf die oben aufgeworfene Frage also:

Alfons war den grössten Teil seines Lebens in Streit mit Gegnern, welche teils ganz im rigoristischen Lager standen oder doch diesem Standpunkt sich mehr oder weniger näherten. Da er ausserdem fürchten musste, dass die Angriffe, welche auf Grund einer falschen Identifikation von Probabilismus und Laxismus gegen die Gesellschaft Jesu gerichtet wurden, auch auf seine Moral, als den Kommentar eines jesuitischen Buches, sich richten, musste er auf einen Ausdruck des von ihm vertretenen probabilistischen Systems sinnen, welcher den Anklagen wegen Laxismus die Spitze abbrach. Daraus erklärt es sich, warum Alfons in der zweiten Hälfte seiner schriftstellerischen Thätigkeit die äquiprobabilistische Formel bevorzugte.

Dabei aber hatte er noch einen andern Zweck als den der eigenen Rettung im Auge, nämlich seine Gegner zu überzeugen. Dazu aber war nichts mehr geeignet, als wenn er sich scheinbar auf den Ausgangspunkt der Gegner stellte, und von dem berechtigten Kern des Probabiliorismus aus seine Beweisführungen begann. Dazu empfahl sich die äquiprobabilistische Formel. „Diese Darlegung war ein Vermittlungsversuch, ein Auskunftsmittel in der Not, um die strengere Partei nach und nach vorläufig zu beschwichtigen bis die Aufregung des Kampfes einer ruhigeren Würdigung der Sache Platz gemacht und eine unbefangene Prüfung des Probabilismus, den man in der Hitze des Gefechtes stets mit dem Laxismus verwechselte, ermöglichte[1])." In der ganzen Debatte handelte es sich lediglich um die Verteidigung der prinzipiellen Berechtigung des probabilistischen Gedankens gegenüber tutioristisch-probabilioristischen Gegnern, welche selbst soweit gingen, dem Gesetz eine Verpflichtung ab aeterno

1) Hist.-pol. Blätter. B. 76. S. 122 in dem Essay über Eusebius Amort.

zuzuschreiben. Und da war es genügend und am besten geeignet, die Gegner zu überzeugen, wenn Alfons das äusserste Vorwerk des Probabilismus, seine äusserste Grenze verteidigte, nämlich die Berechtigung im Falle gleicher Probabilität zu gunsten der Freiheit eine Entscheidung treffen zu dürfen. Damit war die eigentliche Frage der Erlaubtheit der vere ac solide probabilis gar nicht in die Debatte gezogen. „Diese Vorteile der äquiprobabilistischen Formulierung sind es denn auch, welche unseres Erachtens den hl. Kirchenlehrer Alfonsus bestimmt haben, in seinen Schriften für den Probabilismus sich derselben zu bedienen. Es war vorwiegend die probabilistisch-rigoristische Verirrung, die er sein lebenlang zu bekämpfen hatte und die gerade durch seine Verdienste heute in allen massgebenden Kreisen so gut wie verschwunden ist. Wenn die Heiligen aber polemisieren, so pflegen sie, im Unterschied von anderen Leuten, dabei nicht sich selbst und andere Nebendinge, sondern lediglich die Wahrheit und deren Triumph, d. h. die Gewinnung der Geister für die Wahrheit im Auge zu haben. Ihr bellum ist wirklich ein solches ut nihil nisi pax quaesita esse inveniatur. Nicht ein fauler Frieden auf Kosten der Wahrheit, sondern ein Friede durch die Wahrheit mit schonungsvollster Behandlung derjenigen, welche sie noch nicht erkennen, mit Anknüpfung auf jene Punkte, wo diese am ehesten Erfolg verheisst und mit möglichster Hinwegräumung alles dessen, was bei den Irrenden den accessus ad veritatem hindern könnte. Ist dieser einmal vollzogen, dann darf man es getrost dem in der Wahrheit selbst wohnenden Lichte überlassen, das Werk von innen heraus zu vollenden und allmählich auch jene Hindernisse zu verscheuchen, die gar oft im Anfang nicht weichen wollen. Was sie für den Augenblick nicht ertragen können — scient postea. So hat es Christus gemacht, so macht es die Kirche stets, so haben alle Heiligen und auch der hl. Alfons es gemacht. Und dass der glänzende Erfolg sein Werk gekrönt

hat, ist eine Thatsache der Geschichte [1])." Mit Berücksichtigung dieser Verhältnisse meint darum auch Ballerini: Nihil ergo mirum videri debet, si ab hac controversiae parte in posterioribus editionibus abstinendum prudenti consilio S. Alphonsus duxerit; eo vel magis, quod cum omnibus nervis contendebat propugnabatque licitum esse usum opinionis probabilis cum aeque probabili pro lege concurrentis, probe perspiceret, se satis superque omissam quoque partem tueri. Data enim alicuius opinionis minori quidem, vera tamen ac solida probabilitate, atque adeo data ratione vere gravi, qua negari possit aliquam legem existere, eo ipso iam valet conclusio, quod eiusmodi lex cum dubia sit, vi obligandi destituatur [2]).

Aus diesem Verschieben der aeque probabilis kann somit nichts deduziert werden, was einer verwerfenden Beurteilung des Probabilismus von seiten des Heiligen gleichkäme. Wohl bekämpft er später eine sententia benigna, aber nicht die, welche er vorher verteidigt hatte, die probabilis. Manifestum est, doctrinam benignam, quam S. Alphonsus ceu communissimam prius defenderat, toto coelo ab ea differre, quam impugnandam posterius assumpsit. Ergo per hallucinationem dumtaxat, eamque gravissimam, S. Alphonso affingitur, vel quod communem probabilistarum, uti aiunt, sententiam posteo damnaverit vel quod a pristina sua sententia ipse aliquando recesserit [3]).

Dass Alfons schon sehr früh an die aeque probabilis gedacht, ist kein Beweis dafür, dass er nicht Probabilist gewesen. Im Gegenteil, es ist das doch sehr naheliegend, wenn man den psychologischen Prozess berücksichtigt, der sich in Alfons bei seinem Übergang von den Probabilioristen zu den Probabilisten vollzog. Dieser Übergang geschah nach reiflicher Überlegung und zwar gerade der aeque pro-

1) Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck 1879. S. 297.
2) Vind. Ball. p. 133.
3) L. c. p. 128—129.

babilis als der ersten Etappe auf dem Weg zum Probabilismus, wie dies bei einem so vorsichtig vorwärts schreitenden Geiste wie des hl. Alfons sehr nahe liegt. Gerade des Heiligen nicht geringe Skrupulosität war ein mächtiger Verbündeter des Probabiliorismus; auch fehlt es nicht an Äusserungen bei ihm, die den inneren Kampf deutlich verraten. So heisst es in seinen Selbstaufzeichnungen unterm 24. Oktober 1739; dass ihm sein Seelenführer Falcoja gesagt habe, „dass ich mich der pobabilis bedienen soll, wie das so viele andere thun" und neun Jahre später unter dem Datum 13. Juli 1748 lesen wir: „Don Paolo hat mir den Befehl gegeben, über die probabilis nicht mehr skrupelshalber nachzusinnen (di non pensarci piu — alla probabile scrupolizando). Ich habe das Gelübde gemacht, diesen Befehl auszuführen, heute 13. Juli 1848 [1])." Daraus erhellt, dass dieser Übergang nicht ohne innere Kämpfe und nicht ohne Spuren zu hinterlassen, sich vollzog. Hier hat denn Alfons aus eigener Erfahrung den Vorzug der äquiprobabilistischen Darlegung des Probabilismus in der Widerlegung und Belehrung der Probabilioristen kennen gelernt. Gerade die Dienste, welche die aequeprobabilis dem Heiligen selbst geleistet, bestimmten ihn von hier aus an einer Gesinnungsänderung seiner probabilioristischen Gegner zu arbeiten, indem er seine Beweisführungen gemeinsam mit diesen vom Gesetze aus begann. Hierin erkannte er denn auch den Höhepunkt der ganzen Untersuchung, die Mittelstrasse, d. h. eine Vermittlung der schroffen Gegensätze, die Alfons so oft als das Ziel seiner Bemühungen bezeichnet, konnte nur von hier aus angestrebt werden. In den Osservazione theologiche z. B. zeichnet Alfons die Stellung der Parteien also: durch die Zensuren Alexanders VIII. und Innozenz XI. sei die Erlaubtheit der probabilissima und die Unerlaubtheit der tenuiter probabilis kirchlich ausgesprochen. Tota igitur

1) Vgl. Dilgskron I. S. 473—474.

quaestio reducitur ad inquirendum an licitum sit, sequi opinionem benignam, quae aequaliter aut quasi aequaliter probabilis est ac opposita quae stat pro lege. In diese Frage spitzt sich der Streit um die Berechtigung des Probabilismus zu; von hier aus allein konnte eine Verständigung angebahnt werden. Das hat der bedeutendste Gegner des Heiligen, Patuzzi, denn auch sofort erkannt, dass von hier aus seinen Aufstellungen Gefahr drohen könnte, und sich beeilt, seine Anhänger zu warnen, sich nicht durch dieses Vorschieben der aequebrobabilis als einer ‚Maschera' des Probabilismus täuschen zu lassen.

Von diesem Gesichtspunkte aus hat denn auch Alfons vollständig recht, wenn er von „seinem" System redet. Triginta circiter annos, schreibt er einmal, de hac materia innumeros legi auctores tam rigidos quem benignos et infra hoc indesinenter a Deo lumen quaesivi ad statuendum systema, quod tenere debeam, ne errem. Tandem . . systema meum statui [1]). Dass dieses System gegen den Probabilismus sich richte, lässt sich nach den beigefügten Worten nicht sagen: Scripsi contra auctores nimis benignos (a quibus querelas et respectus sustinui), ne moralem christianam laxatam videam immoderata opinandi libertate. . . Scripsi quoque contra auctores nimis rigidos ne conscientias videam illaqueatas animasque periculo perditionis expositas immoderati rigoris causa. Quapropter sententia mea mihi videtur indubitata. Darum hält auch Alfons sein System durchaus nicht für neu, gerade den Beschuldigungen gegenüber, dass er aus eitler Ruhmgier zur Feder gegriffen, betont Alfons seine Übereinstimmung mit den Autoren des vorausgegangenen Jahrhunderts; nie verfehlt er, aus ihnen Belege für seine Aufstellungen zu entnehmen; die Probabilisten sind ihm ‚auctores nostri' und der Probabilismus ‚sen-

1) Theol. mor. I. 1. n. 83.

tentia nostri'. Zeitgenossen, Freunde und Feinde, betrachten ihn als ‚difensore de' probabilisti', niemand als den Erfinder eines neuen Systems.

§ 4.

Das dubium circa cessationem legis.

So sehr auch der hl. Alfons gegen die Gegner des Probabilismus das Prinzip von dem Verhältnis von Freiheit und Gesetz Melior est condicio possidentis verteidigt hatte, so gelangte er doch selbst nicht zu einer konsequenten Durchführung derselben. Denn es bedeutet einen Verstoss gegen dies von Alfons so stark verteidigte Verhältnis, wenn er im Falle der wahrscheinlichen Erfüllung das Gesetz noch zu Recht bestehen lässt, und die Anwendung des probabilistischen Grundprinzips einschränkt auf die Streitfragen, wo es sich handelt um die Existenz des Gesetzes.

So beantwortet z. B. Alfons die Frage, ob ein probabel erfülltes Gelübde nochmals zu erfüllen sei, dahin: „Negant plures . .; quia, ut aiunt, cum obligatio legis eo casu sit dubia, fit dubia etiam legis possessio. Olim probabilem hanc opinionem putavi ductus magis a probabilitate extrinseca, quam intrinseca; sed re melius perpensa, nunc minime illam probabilem censeo. Hinc oppositam dico tenendam... Ratio quia cum votum est dubie emissum, recte dicitur non adesse obligationem illud implendi: tunc enim possidet libertas; cum tamen votum est certum, libertas haec ligata remanet ab obligatione voti, donec votum certe non sit impletum [1])."

Formell ist die Beweisführung richtig; das Prinzip des Probabilismus: bestehendes sicheres Recht wird durch neu hinzutretendes unsicheres Recht nicht umgestossen.

Aber materiell kommt diese Argumentation einem Verlassen des allerersten Grundsatzes der Priorität der Freiheit

1) Theol. mor. I. 1. n. 28.

vor dem Gesetze gleich. Auf diesem hat Alfons seinen ganzen Bau aufgeführt; auf Grund dieses plädiert er für die Freiheit, sobald eine vere et solide probabilis vorhanden ist. Und gerade diese Voraussetzung gegen die Angriffe der Probabilioristen zu verteidigen, ist der Zweck der verschiedenen Dissertationen und Apologien des Heiligen. Ist aber diese Voraussetzung einmal als wahr angenommen, dann können Freiheit und Gesetz nicht mehr als gleichwertige Faktoren betrachtet werden. Eben diese Auffassung aber von Gesetz und Freiheit als vollständig gleichwertiger Grössen liegt dieser Einschränkung zu Grunde. Der zeitlichen Priorität des Gesetzes wird man ja dadurch gerecht, ob aber auch der prioritas naturae et rationis der Freiheit? Heisst das nicht alles Bisherige aufgeben? Hat nicht gerade Patuzzis Einwand die zeitliche Priorität der lex aeterna zur Basis, um von hier aus den Probabilismus überhaupt zu bekämpfen, und doch kämpft Alfons gegen nichts so sehr an als gegen die Thesis von Concina und Patuzzi, aus dieser zeitlichen Priorität eine ewige Verpflichtung des Gesetzes zu deduzieren, und stets hat er die prioritas naturae et rationis der Freiheit als das ausschlaggebende Motiv ins Treffen geführt. Wenn aber der Freiheit ein solch wesentlicher Vorrang vor dem Gesetze zukommt, warum von einer strikten Durchführung des Grundprinzips Abstand nehmen?

Unter denjenigen, welche eine strikte Durchführung dieser Thesis, auch für den Fall eines Zweifels der Cessation des Gesetzes fordern, sind Autoren, deren Namen so schwer ins Gewicht fallen, dass Alfons, wie er selbst erzählt, durch deren anerkannte Autorität sich bestimmen liess, obwohl er, wie er ebenfalls mitteilt, aus inneren Gründen nie so recht zur Anerkennung der Berechtigung einer probabilistischen Entscheidung beim dubium circa cessationem legis kommen konnte. Seine innere zur Skrupulosität hinneigende Disposition veranlasste ihn denn auch, seine seitherige Ansicht preiszugeben und in seinem Moralwerk die diesbezüglichen

Änderungen vorzunehmen — freilich manches blieb unverändert und gerade die Schwierigkeiten, seine neue Anschauung überall durchzuführen, mag ihn veranlasst haben, in praxi wieder milder zu sein. Aber diese veränderte Stellungnahme war für Alfons nicht von jener prinzipiellen Bedeutung, die man derselben zu geben sich bemüht. Diese Änderung ist dem Heiligen durchaus nicht das Unterscheidungsmerkmal „seines Systems" von dem probabilismus communis. Diese Änderung lag zwar, wie aus den mitgeteilten Äusserungen erhellt, dem Heiligen bei seiner peinlichen Gewissenhaftigkeit und grosser Ängstlichkeit sehr am Herzen; allein durchaus nicht als ob sie der Punkt des ganzen Streites wäre, mit dem alles andere steht und fällt. Für Alfons lag der Kulminationspunkt der Kontroverse ganz anderswo. Die gleiche Auflage, in welcher er erklärt, dass er sich mit einer konsequenten Durchführung des probabilistischen Prinzips im dubium circa cessationem legis nicht beruhigen könne, legt den Schwerpunkt seiner litterarischen Thätigkeit in die Diskussion über die aeque probabilis. „Dicit adversarius meus (Patuzzi) credendum a me non esse, quod proposuerim novum aliquod systema." . . .

Respondeo: „Ego non contendi nec contendo nova systemata condere et bene novi nullum probabilistam solidae doctrinae ut licitum tradere usum opinionis tenuiter vel dubie probabilis. Sed quia multi probabilistae indiscriminatim dicunt licere sequi opinionem minus probabilem quando habet aliquod fundamentum a ratione vel ab auctoritate; *idcirco* volui distinguere statuendo quod non liceat sequi opinionem minus tutam, quando notabilis et certus est excessus probabilitatis pro tutiore, quia tunc opinio minus tuta non potest dici certo probabilis [1])."

Angesichts dieser Erklärung kann man nicht leugnen, dass Alfons der Änderung seiner Stellungnahme zu gunsten

1) Theol. mor. I. n. 74.

des Axioms: Melior est condicio possidentis auch im Zweifelsfall bei der Cessation des Gesetzes nur untergeordnete Bedeutung beigelegt hat, so zwar, dass er es nicht für notwendig erachtet, in den beiden der Moral im Laufe der Jahre beigefügten Elenchi quaestionum reformatarum über diese „prinzipielle Änderung" etwas zu sagen. Seine grosse Gewissenhaftigkeit liess den Heiligen mit seinen Entscheidungen nie zufrieden sein und glaubte er geirrt zu haben, so konnte er nicht ruhen, bis die Sache geändert. Nunquam erubui reprobare hält er seinen erbitterten probabilioristischen Gegnern entgegen[1]). Und in diesem Elenchus sollte Alfons eine so weittragende essentielle Änderung nicht aufgeführt haben, wenn er sie wirklich als den eigentlichen Kern und Unterscheidungspunkt „seines" Systems von den andern betrachtete? Er sollte sich da begnügt haben, nur die eine oder andere Entscheidung zu ändern, ohne den Wechsel der prinzipiellen Stellungnahme zu registrieren? In Anbetracht dieses schreibt Ballerini mit Recht: „Et sane respiciatur quaeso Elenchus ille 99 quaestionum, quas Auctor post primam Neapolitanam editionem, rebus ad seduliorem trutinam revocatis reformavit." Inspiciatur et alter „„Elenchus 26 quaestionum"" priori ibidem subnexus hoc titulo. „„Adduntur aliae recentes retractationes opinionum, quae in praecedenti editione recensebantur."" In quo quidem elencho retractatas reperies opiniones non modo ex praecedentibus theologici operis editionibus, sed etiam ex recentioribus opusculis. . . . Atqui in tam prolixa retractationum duplici serie, retractatam sententiam quam acerrime ab eo in duabis illis Neapolitanis editionibus propugnatam vidimus, invenies nuspiam. Et tamen non de peculiari aliqua hic agebatur opinione „„quam Ecclesia prudentiae causa saepe tolerat""; sed de doctrina „„quae importat cunctarum conscientiarum directionem circa omnes particulares casus; unde, si falsa

1) Theol. mor. I. De consc. n. 83.

esset, universi populi christiani deceptio invecta fuisset"". Quoniam igitur pacto S. Alphonsus praecavenda incommoda, quae a prioribus operis sui editionibus timebat, diligentissime quidem recensuisset vel levioris momenti regulas, praecipuum adeo doctrinae caput, e quo tot tamque gravia mala profluere possent, tacitus praeteriisset [1])." Mag auch der Heilige in vereinzelten Fällen dem von ihm verteidigten Grundprinzip des Probabilismus untreu geworden sein; eine prinzipielle Bedeutung darf diesen einzelnen Entscheidungen nicht beigemessen werden, wenn man den Heiligen nicht in den grössten Widerspruch mit sich selbst setzen will. Wir schliessen mit den Worten Noldins: „Thatsache ist, dass der hl. Lehrer bei einigen konkreten Einzelfragen in tutioristischer Weise entscheidet; wo er aber diese Frage allgemein und prinzipiell aufstellt (in dubio an legem impleveris l. 1. n. 99: in dubio de consuetudine contra legem l. 3. n. 290; quando probabile est, quod lex abolita sit l. 3. n. 112), da wendet er das probabilistische Prinzip und im besonderen sogar das Possessionsprinzip zu gunsten der Freiheit an. Es entspricht also mehr dem Geiste des hl. Lehrers, wenn man sagt, auch ein früher gewiss vorhandenes Gesetz, das aus was immer für einem Grunde zweifelhaft geworden ist, verpflichte nicht [2])."

§ 5.

Schlussbetrachtung.

Unleugbare Thatsache ist, dass der hl. Alfons in der ersten Hälfte seiner litterarischen Thätigkeit unzweifelhaft den Probabilismus verteidigt hat. Nach 1762 nimmt er allerdings Änderungen in der Darstellung seines Moralsystems

1) Vind. Ball. p. 121 sq.
2) Art. Moralsystem, Kirchenlex. VIII. 1893. S. 1887.

vor und zwar zunächst aus rein äusseren Gründen. Diese Veränderungen aber werden von seinen Zeitgenossen, sowohl Freunden als Feinden des Probabilismus niemals und nirgends als von prinzipieller Bedeutung erachtet, als ob dadurch ein neues, vom Probabilismus abweichendes System in die Wissenschaft eingeführt werden sollte. Die Probabilisten betrachten den Heiligen nach wie vor als einen der Ihrigen, ja als den Vorkämpfer ihrer Anschauung: probabilistisch ist in der That das Prinzip, auf Grund dessen Alfons operiert, probabilistisch ist seine ganze Beweisführung und die Autoren, auf die er sich stützt, gehören zum weitaus grössten Teil dem probabilistischen Heerlager an; nicht minder aber betrachten die Antiprobabilisten Alfons als ihren Gegner, der die in Rede stehenden Änderungen nur deshalb vorgenommen, weil er mit dieser „maschera" leichter der Zensur jesuiten- und darum probabilismusfeindlicher Regierungen für seine Schriften und seine Kongregation entgehen könne. Ist es darum angängig, diese von Alfons in der Formulierung des probabilistischen Gedankens vorgenommenen Änderungen zu Fundamentalsätzen eines von Alfons „erfundenen" Moralsystems aufzubauschen? Wir halten dafür, der Heilige hatte Verdienste genug, um die Bewunderung und Verehrung aller Zeiten zu erlangen, ohne dass es notwendig ist, ihn zum „Vater" des Äquiprobabilismus zu machen und es wäre besser, diesen Streit um leere Worte auf sich beruhen zu lassen; zumal Alfons ja selbst erklärt, kein neues System aufstellen zu wollen [1]). Die gegenteilig klingenden Äusserungen des Heiligen in seinen Briefen berühren den Kern der Sache nicht. Die von Alfons beliebte Darstellung des Probabilismus war, wie oben gezeigt, eine vorzügliche taktische Massnahme in einer Zeit, in welcher es galt, den Pro-

1) Es geht auch nicht an, in den verschiedenen Approbationen und Lobeserhebungen, welche der Moral des Heiligen von seiten der Päpste zu teil wurden, eine Begünstigung und Bevorzugung des Äquiprobabilismus zu erblicken.

babilismus vor der Identifizierung mit dem Laxismus zu schützen und andererseits Gegner aus dem rigoristischen, bzw. probabilioristischen Lager für dieses System zu gewinnen. Worauf es dem Heiligen vorab ankam, das war die Sicherstellung des Prinzips von der Priorität der Freiheit vor dem Gesetze und damit ist der Probabilismus in nuce gegeben. Heutzutage aber, wo solche Notwendigkeiten nicht mehr vorliegen, dürfte es überflüssig sein, die für apologetische Zwecke geeignete äquiprobabilistische Formulierung des probabilistischen Systems in den Vordergrund zu rücken. So urteilt ebenfalls Lehmkuhl über die veränderte Stellungnahme des Heiligen: „Re igitur eadem doctrina mansit, in modo vero loquendi quandam diversitatem observare utique licet. Modo S. Auctor effert, quae sint licita contra opinionem obligationi faventem etiam forte probabiliorem; modo effert, quae sint illicita contra probabiliorem opinionem, ut videlicet certos limites statuat, neque videatur omni etiam levi tantum rationi id concedere, quod soli rationi gravi et solidae concedi possit. S. Doctorem vero posteriore tempore multum fuisse in efferendis illis limitibus, quibus tandem probabilitatem, ut vera sit probabilitas contineri necesse sit, nullatenus negari potest: imo cum hoc ita fecisse, ut, nisi ipsius invicta argumenta pro sententia benigna haberemus, cum ad sententiam severiorem paululum inclinasse facile opinari possemus, non est cur miremur. Cum enim Rigoristae contra S. Alphonsum undique insurgerent cumque impeterent, laxismi accusarent, eius atque congregationis ab ipso fundatae labores animarum saluti utilissimos impedirent: quid prudentius, quid magis necessarium, quam laxitatis notam a se depellere, et id summa vi, quantum verborum veritas pateretur, efferre quo, laxae applicationi benigni principii aditum occluderet, seu practicam quandam normam inculcaret, qua vera probabilitas a falsa quadam probabilitatis specie posset distingui.

„Aliis verbis S. Doctor dicendo: „„non licet sequi opi-

nionem minus probabilem, quando opinio probabilior est certo, notabiliter probabilior"" nihil aliud fecit, nisi signum quoddam attulit, quo aliquando discerni posset, utrum contraria opinio benigna vere probabilis esset necne; si vere probabilis non maneret, negavit, eam admitti posse. — E contrario idem S. Auctor dicens, licere sequi opinionem etiam minus probabilem contra probabiliorem, modo gravi ratione innitatur: negavit *semper* aliquam opinionem evadere non vere probabilem, eo quod contraria videatur aut dici debeat probabilior; atque tunc tantum, quando evadat non vere probabilis, eius usum reiecit [1]).

Durch das Vorschieben der äquiprobabilistischen Formulierung des probabilistischen Gedankens hat Alfons den Probabilismus zum Siege geführt. Zu einer Zeit, da das Eintreten für dieses Moralsystem sehr gefährlich war, hat Alfons dasselbe offen verfochten. Durch scharfe Fixierung und Präzisierung der Begriffe hat Alfons den Probabilismus in seinen Grenzen gefestigt und alles ausgeschieden, was unklare und verschwommene Begriffe in denselben hineingetragen hatten. Das ist das Hauptverdienst des Heiligen, dass er dem Probabilismus feste und unanfechtbare Positionen angewiesen, und dessen Angreifer der Mehrheit nach von der Unrichtigkeit ihrer Anschauungen überzeugt hat. Das war nur möglich, wenn er dem so heftig umstrittenen Moralsystem ein neues Gewand gab, in welchem eine Verwechslung mit dem kirchlich zensurierten Laxismus nicht mehr möglich war. Der Erfolg hat den Versuch glänzend gerechtfertigt. Als Alfons in die Kontroverse eingriff, herrschte noch über die verschiedenen Grundbegriffe die grösste Verwirrung. Klarheit über diese Begriffe zu schaffen, war die erste und dringendste Aufgabe desjenigen, der hier vermittelnd eingreifen wollte. Alfons hat das gethan, und damit einen Streit zu Ende geführt, der verhängnisvoll genug für

1) Lehmkuhl, Theol. mor. I. n. 89.

die Kirche gewesen und noch verhängnisvoller geworden wäre, wenn es dem Heiligen nicht gelungen wäre, das Gift des Jansenismus, das bereits weite kirchliche Kreise ergriffen hatte, zu paralisieren. Nicht darin also „der Kirche ein neues Moralsystem gegeben zu haben, sondern vielmehr darin, dass er in den durch den pharisäischen Rigorismus erregten Streitigkeiten des 18. Jahrhunderts das wahre Moralsystem der Kirche mit dem Wissen eines grossen Gelehrten und der Weisheit eines grossen Heiligen verteidigt und in zeitgemässer Form dargestellt hat“ [1]), — darin besteht das Hauptverdienst des hl. Alfons.

1) Katholik. 1887. II. S. 226.

II. Teil.

Die apologetischen, dogmatischen und asketischen Schriften

des

hl. Alfons von Liguori.

1. Abschnitt.

Die apologetischen Schriften.

Mit dem Tode Ludwigs XIV. (1. September 1715) trat jener merkwürdige Wendepunkt in der neueren Geschichte ein, welcher für die philosophische Denkweise der Gebildeten so hochbedeutsam wurde: der plötzlich und in intensivster Weise sich entfaltende Geistesverkehr zwischen Frankreich und England[1]. Hier hatte nach der grossen Revolution des 17. Jahrhunderts infolge der bis dahin ungeahnten Entwicklung von Handel und Industrie die materialistische Welt- und Lebensanschauung Platz gegriffen und man hatte begonnen, „die Grundsätze des Materialismus in immer grossartigerem Massstabe auf die Ökonomie des ganzen Volkslebens anzuwenden“ [2]. Mit aller Leidenschaft bemächtigten sich jetzt die Franzosen dieser neuen Ideen, und so sehr trat Frankreich in deren Dienst, dass, wie Macaulay einmal bemerkt, es als Dolmetscher zwischen England und der Menschheit betrachtet werden kann. Denn der geistige Einfluss, den Frankreich im Jahrhundert Ludwigs XIV. auf die gesamte christliche Welt gewonnen, dauerte auch im 18. Jahrhundert noch fort, aber mit einem völlig veränderten Charakter. War unter dem genannten König die französische Litteratur im Wesentlichen noch gläubig, religiös und sittlich, so tritt jetzt das Gegenteil

1) Vgl. darüber und über das Folgende F. A. Lange, Geschichte des Materialismus I. S. 300 ff.

2) A. a. O. S. 251.

davon ein, sie wird jetzt frivol, unsittlich, ungläubig, feindselig gegen Thron und Altar und steht völlig im Dienste der modernen revolutionären Ideen.

Nachdem Pierre Bayle (1647—1706) in seinem Dictionaire historique et critique mit seinem Skeptizismus den neuen Anschauungen den Weg gebahnt hatte, wurde ihnen von J. J. Rousseau, Voltaire und den Encyklopädisten vollständig zum Sieg in der ganzen gebildeten Welt verholfen [1]).

Das Königreich beider Sizilien befand sich damals im Besitz der spanischen Bourbonen, und bei den lebhaften Beziehungen zwischen ihnen und dem Pariser Hofe kann es nicht überraschen, wenn mit der französischen Litteratur auch bald französische Ideen in Neapel und in Italien sich verbreiteten.

Alfons erkannte vollständig den gefährlichen Charakter derselben. „Die Kalvinisten in England und die Jansenisten in Frankreich," klagt er in einem Briefe, „sind nunmehr weder Kalvinisten noch Jansenisten, sondern Atheisten und Deisten und verbreiten fortwährend derartig verpestete Bücher, welche in Neapel gesucht und gelesen werden, sogar von Frauen, wodurch unter den Seelen eine grosse Verheerung angerichtet wird [2])."

Darum warnt er die Eltern, ihre Söhne zum Studium nach Frankreich zu schicken: denn „es könnte sonst geschehen, dass sie anstatt der Wissenschaften nur Laster und Irrtümer erlernen . . . durch diese Irrtümer, die von den Urhebern der neuen Art zu philosophieren unter dem Gewande schöner Phrasen und durch Trugschlüsse gestützt vorgetragen werden, wird der Geist der armen Jünglinge so sehr befangen und verwirrt, dass in demselben Grad, als

1) „Sie haben keinen Begriff von der Bedeutung, die Voltaire und seine grossen Zeitgenossen in meiner Jugend hatten und wie sie die ganze sittliche Welt beherrschten." Goethe, Gespräche mit Eckermann.

2) Briefe III. S. 325. Vgl. Vorrede, Kleine Schriften S. 5.

das Glaubenslicht in ihnen verdunkelt wird, auch der Abscheu der Sünde in ihnen verdunkelt wird [1])."

Aber Alfons wollte auch positiv der neuen Philosophie entgegenarbeiten und diesen Bestrebungen verdanken eine Reihe von Schriften ihre Entstehung.

Im Jahre 1756 ediert er seine Breve Dissertazione contra gli errori dei moderni increduli.

Sechs Jahre später, 1762, folgte die Evidenza della fede ossia verità della fede. Tur. Ausg. VIII. S. 490—535.

Beide Schriften verarbeitete er zu dem 1767 erschienenen grösseren Werke: Verità delle fede. Tur. Ausg. VIII. S. 536—786.

Ihnen folgte 1773 die Riflessioni sulla verità della divina Rivelazione contro le principali opposizioni de' Deisti. Tur. Ausg. VIII. S. 470—489.

Als Litteratur zu diesen seinen apologetischen Schriften nennt Alfons die Werke des P. Moniglia, P. Tertre, P. Concina, Vestrini, del Giudice, die Metaphysik Genovesis, die Briefe des Grafen Magalotti. Weil ihm jedoch die Werke der genannten Autoren zu umfangreich sind, um für seinen nächsten Zweck, die Belehrung der jungen Ordensmitglieder, dienen zu können, will er selbst einige kleinere Abhandlungen verfassen. Die Litteratur der Encyklopädisten ist ihm nicht unbekannt, wie das Verzeichnis derselben in dem I. Kapitel der Verità della fede beweist, wenngleich er sie wohl kaum alle durchgearbeitet, sondern ihre Einwendungen anderen Werken entnommen hat. Als besonders gefährlich erscheinen ihm die Schriften von Hobbes, Spinoza, Collins, Toland, d'Argens, Voltaire [2]), Tindal, Montaigne, Woolston, Evremond, Shaftesbury und Locke. Die genannten Autoren

1) Wahrheit des Glaubens, S. 383.

2) März 1778 schrieb Alfons an den Jesuiten Claudius Nonnotte einen sehr anerkennenden Brief, in welchem er ihn lobt wegen seiner ausgezeichneten Werke gegen Voltaire, „diesen Helfershelfer des Satans", vgl. Briefe II. S. 598, woselbst auch die Antwort Nonnottes mitgeteilt wird.

charakterisiert er also: „sie sind zwar unter sich uneins, aber alle bekämpfen die Religion; die einen thun das offen, andere thun es indirekt, indem sie die Texte der hl. Schrift, Stellen aus heidnischen Autoren und tausenderlei Lehren und kurze Erzählungen durcheinander mengen und unterschiedslos anführen, aber ohne Citate, ohne Ordnung und Genauigkeit. Der gottlose Pierre Bayle aber nimmt alle diese verabscheuungswürdigen Autoren in Schutz, denn er hat alle ihre Gottlosigkeiten gesammelt, jedoch in der Weise, dass er sie bald verteidigt, bald bekämpft; seine Absicht ist darum keine andere als die, alles in Zweifel zu ziehen, die Irrtümer der Ungläubigen ebensowohl, wie die Wahrheiten des Glaubens, um dann den Schluss zu ziehen, es sei gar nichts derart gewiss, dass man es glauben müsste und es gebe gar keine Religion, die wir anzunehmen verpflichtet wären. Der Pyrrhonismus, welcher eben darin besteht, dass man alle Wahrheiten in Zweifel zieht, ist das verderblichste unter allen Systemen, weil er kein Prinzip, sei es auch noch so gewiss und evident, anerkennt [1])."

Diesen Angriffen müsse die christliche Apologetik entgegentreten und sie könne das auch; wenn auch die Dogmen der Religion unser Begreifen übersteigen, „so ist es doch für uns notwendig, die Beweise für die Glaubwürdigkeit zu prüfen, um zu erkennen, welche unter den vielen Religionen die wahre sei; und Gott selbst will, dass wir hiebei unsere natürliche Vernunft gebrauchen, damit, nachdem wir die wahre Religion erkannt haben, wir uns mit Hilfe der Gnade entschliessen, alles, was sie uns lehrt, zu glauben, auch wenn wir die Geheimnisse, die sie uns vorstellt, nicht begreifen [2]), denn die menschliche Vernunft führt den Menschen gleichsam an der Hand, führt ihn in das Heiligtum des Glaubens und übergiebt ihn, indem sie

1) Wahrheit des Glaubens. Regensb. Ausg. S. 5 f. 2) A. a. O. S. 7.

selbst an der Thürschwelle stehen bleibt, der Schule der Religion [1])."

An der Hand der Vernunfterkenntnis will Alfons die Dogmen des Christentums und die gegen dieselben erhobenen Einwendungen widerlegen und auf ihren Unwert zurückführen.

§ 1.

Breve dissertazione contra gli errori dei moderni increduli [2]).

Dieses Schriftchen erschien im Jahre 1756 [3]). Papst Benedikt XIV., welchem Alfons ein Exemplar übersandt hatte, sprach sich in seinem Dankschreiben in sehr anerkennenden Worten über die Opportunität des behandelten Gegenstandes aus. Zwei Jahre später konnte der Heilige in einem Briefe an Remondini, dem Verleger seiner Moral, dies Werkchen sehr empfehlen, „da es in Neapel grossen Beifall gefunden" [4]).

Die Dissertation giebt in zwei Teilen eine kurz gehaltene Widerlegung der Hauptirrtümer des Materialismus und Deismus.

Der I. Teil, gegen den Materialismus gerichtet, bespricht die Notwendigkeit einer ersten Ursache, welche sich aus der Betrachtung der thatsächlichen Welt ergebe. „Es ist gewiss, dass kein Ding das Dasein von dem Nichts erhalten haben kann; denn das Nichts kann unmöglich ein Dasein geben, das es selbst nicht hat. Alles, was da ist, muss somit sein Dasein von sich selber oder von einer anderen Ursache haben. Von sich selbst nicht, weil, was anfänglich existierte, sich selbst sein Dasein nicht geben kann. Das kann nur das vollkommenste Wesen, ein solches Wesen

1) A. a. O. S. 12.

2) Um Wiederholungen zu vermeiden, geben wir zunächst eine kurze Inhaltsangabe der beiden kleineren Werkchen.

3) Siehe Briefe III. S. 38. — 4) A. a. O. S. 91.

giebt es aber in dieser Welt nicht, folglich ist eine höchste, vollkommene Ursache notwendig [1]). Die Annahme einer unendlichen Zahl von aufeinander folgenden Dingen rettet vor dieser Konsequenz nicht: „denn die Unendlichkeit der Zahl wäre nur ein äusserer Umstand, der an ihrer inneren Natur, wornach sie abhängig sind, nichts ändert [2])." Aber das innere Unbegründetsein drängt zur Annahme eines überweltlichen Weltgrundes. Die Annahme einer ewigen Materie aber scheitert an den sich daraus ergebenden Ungereimtheiten[3]). Dem widerspricht am allermeisten die Kontingenz aller Weltdinge, die darum auch alle zusammen kein innerlich notwendiges Weltganze bilden können. Denn das Ganze kann nur die Eigenschaften haben, welche die einzelnen Teile haben, aber keine denselben widersprechende, zumal hier, wo es sich um Eigenschaften handelt, welche den Einzeldingen wesentlich zukommen. Alles aus dem Zufall zu erklären, widerspricht den Gesetzen eines vernünftigen Denkens, welches durch seine Denkgesetze angesichts der in der Natur herrschenden regelmässigen Ordnung zur Annahme einer höchsten Weisheit gedrängt wird. „Wenn ich den Bau einer armseligen Hütte sehe, so muss ich mir sagen, sie ist das Werk eines vernünftigen Wesens. Und sehe ich den Bau des Weltalls, werde ich dann je denken können, dass der Zufall ihn aufgeführt habe und dass er das Werk einer Hand sei, die keinen Verstand habe [4])."

In einem eigenen Kapitel wird das „ungeheuerliche" System Spinozas besprochen, in derselben drastischen Weise, wie Schopenhauer [5]) eine Widerlegung des Pantheismus giebt. Sachlicher bemerkt Alfons dagegen: die Behauptung, das Universum sei eine und dieselbe einfache materielle Substanz mit verschiedenen Modifikationen, leide an einem inneren Widerspruch, weil es eine solche einfache materielle Substanz

1) S. 7—9. — 2) S. 9. — 3) A. a. O. S. 10—11.
4) A. a. O. S. 16.
5) Parerga und Paralipomena II. S. 104.

nicht geben könne[1]), denn soll sie einfach sein, so kann sie keine Teile und auch keine verschiedenen Modifikationen haben; deren giebt es in der Welt sehr viele, folglich kann die Welt nur eine Zusammensetzung aus verschiedenen materiellen Substanzen sein.

Die erste Ursache muss also nach der in der Welt herrschenden Ordnung eine höchste Intelligenz, das vollkommenste Wesen, Gott sein[2]). Kurz berührt Alfons den historischen Gottesbeweis. Alle Nationen haben eine höchste Gottheit anerkannt und verehrt. „Denn wer anders als Gott selbst konnte diese Idee von Gott so allgemein in die Herzen der Menschen einprägen?“ Dann werden die verschiedenen Erklärungsversuche für die Thatsache einer allgemein verbreiteten Gottesverehrung widerlegt. „Konnte das etwa die Sinnenlust? Gewiss nicht, da ja die Eigenliebe den Menschen vielmehr zur Leugnung eines höheren Wesens verleiten musste, das einem zügellosen Freiheitsschwindel so sehr im Wege steht. Oder stammt diese Idee etwa von einer gewissen grossen Furcht vor einem Übel her, das dem Menschen zustossen könnte? Aber wie kann denn der Mensch Gott fürchten, wenn er nicht zuvor eine Idee von Gott hat? Wer kann denn den Blitz fürchten, wenn er nicht eine Idee vom Blitz hat? . . . Oder sollte vielleicht die Idee von Gott von der Erziehung herstammen? . . . Die Erziehung könnte diese Idee von Gott nicht verbreiten, wenn sie nicht zuvor schon in der Welt bestanden hätte. . . . Wollten die Gegner sagen, diese Idee sei erst in der Zeit eingeführt worden, so antworten wir, dass sie entweder mit dem Menschen oder nach demselben ihren Anfang genommen. Wenn mit dem Menschen, so war es also der Schöpfer, der diese Idee von sich der Seele des Menschen eingeprägt hat. Wenn nach dem ersten Menschen, so mögen die Gegner uns sagen, zu

1) A. a. O. S. 18.
2) A. a. O. S. 20.

welcher Zeit sie entstanden ist, oder mögen uns wenigstens die Epoche bezeichnen, wo diese Idee noch nicht bestand[1])."

Alfons tritt also für die angeborene Gottesidee ein und von dieser Annahme baut er seine Argumentation dann weiter in indirekter Weise: „Wenn die Gottesidee von der Natur, „quae nihil agit frustra", unserer Seele eingeprägt wurde, warum sollte sie uns dann eine falsche Idee beigebracht und uns haben betrügen wollen? Warum sollte sie uns nicht vielmehr die Idee beigebracht haben, dass alles nur aus einem Zufall entstanden sei oder dass die Welt von Ewigkeit her existiert habe?"

Als schöpferische Ursache des Weltalls ist Gott auch unermesslich, ebenso höchst weise, unabhängig und unendlich, darum auch nur Einer.

Im II. Teil des Schriftchens befasst sich Alfons mit dem Deismus. Er will zunächst die Wahrheit der geoffenbarten Religion beweisen. Er weist darauf hin, dass der Deismus, in seine Konsequenzen verfolgt, zur Leugnung des Theismus führe, indem der Deismus den moralischen Indifferentismus in den Gottesbegriff hineintrage, was doch mit Gottes Heiligkeit sich nicht vereinbaren lasse. Die Möglichkeit der Offenbarung ergebe sich einesteils aus der Betrachtung Gottes und aus der des Menschen. „Denn einerseits ist der Mensch nicht unfähig, sie zu empfangen; und andererseits kann Gott uns dieselbe mitteilen; und selbst, wenn der Mensch von Natur aus unfähig wäre sie zu empfangen, so vermag ja Gott durch seine Allmacht zu bewirken, dass er sie fasse[2])." Die Notwendigkeit der Offenbarung lehre ein Blick auf die Irrgänge der Menschheit hinsichtlich der Gottesverehrung und der Moral. Die Ausflucht des Deismus, mit der natürlichen Vernunft-Erkenntnis allein ohne Offenbarung den richtigen Weg gehen zu können,

1) A. a. O. S. 22.
2) A. a. O. S. 93.

werde hinfällig durch die Erscheinung, „dass sogar die berühmtesten Weltweisen der alten Zeit, die mit grossem Eifer nach Wahrheit forschten und sich der Kenntnis göttlicher Wahrheiten und der Tugenden rühmten, dennoch so viele Irrtümer in Bezug auf den Glauben und die guten Sitten gelehrt haben[1])."

Die wahre Offenbarung ist aber nur im Christentum zu finden. Dies wird zuerst negativ bewiesen durch eine kurze Betrachtung der ausserchristlichen Religionen: das Heidentum kann die wahre Offenbarung nicht sein, denn dort ist nicht einmal ein Schatten der natürlichen Religion zurückgeblieben; auch der Islam nicht, „denn seine Lehren sind thöricht, lächerlich und voll Widersprüche"[2]); das Judentum ebenfalls nicht, weil es seit dem Erscheinen des Messias seinen Charakter als auserwähltes Offenbarungsvolk verloren und seitdem im Talmudismus dem Aberglauben anheimgefallen.

Der positive Beweisgang knüpft an an die Erhabenheit des christlichen Sittengesetzes. Dem Judentum gegenüber erweise sich das Christentum als wahr durch die Erfüllung der messianischen Weissagungen, von welchen die des Patriarchen Jakob und die Danielischen Jahreswochen besonders angeführt werden. Ausserdem sprechen für die Wahrheit des Christentums die Wunder. Wahre Wunder werden definiert als Dinge, „welche die natürliche Kraft übersteigen". Zwar wäre der Einwand richtig, dass wir nicht alle Kräfte der Natur kennen; allein das ist auch nicht nötig, denn es giebt Dinge genug, von denen es feststeht, dass sie nicht durch Naturursachen gewirkt sein können: so die Auferweckung der Toten und die Auferstehung Christi selbst. Die Wunder ausserhalb des Christentums erklärt Alfons als Täuschungen.

Nach einer kurzen Zusammenfassung der hauptsächlichen Argumente gegen den Materialismus bringt ein eigenes Kapitel

1) A. a. O. S. 35.
2) A. a. O. S. 38.

die „Beweise für die Unsterblichkeit der Seele“. Als solche werden angeführt die Übereinstimmung des ganzen Menschengeschlechtes, das dem Menschen von Natur angeborene Hoffen auf Nachruhm, die Gerechtigkeit Gottes, endlich die Geistigkeit und Immaterieliität der Menschenseele. Aus der Unsterblichkeit der Menschenseele folgt die Ewigkeit der Belohnung und Strafen im Jenseits, welche gegen die Einwendungen der Sozinianer und Bayles verteidigt werden. Die schwierige Frage der Prädestination und Prädetermination wird nur obenhin berührt.

§ 2.

Die Evidenza della fede.

Sechs Jahre nach dem Erscheinen des eben besprochenen Schriftchen, im Jahre 1762, zu derselben Zeit, als Alfons auf den bischöflichen Stuhl von Santa Agata erhoben wurde, erschien die Evidenza della fede. Die Evidenz des Glaubens oder die Wahrheit des Glaubens aufs klarste gezeigt durch die Beweise seiner Glaubwürdigkeit.

Zur Begründung der Abfassung dieser Schrift sagt der Heilige im Vorwort derselben: „Alle Sünden der Christen rühren nach der hl. Theresia von Mangel an Glauben her. Wer sich aber beständig die Wahrheiten des Glaubens vor Augen hält .... dem ist es unmöglich, getrennt von Gott zu leben. Man muss also oftmals den Glauben erneuern, indem man sich die ewigen Wahrheiten ins Gedächtnis zurückruft. ... Zu eben diesem Zwecke habe ich dieses Werkchen veröffentlichen wollen, in welchem ich in Kürze die Beweisgründe auseinandersetzen werde, welche uns über die Wahrheit unseres Glaubens Gewissheit verschaffen.“

Das Schriftchen, das er schon im Februar 1762 [1]) seinem Verleger Remondini angekündigt, war im Oktober des gleichen Jahres vollendet, doch stiess es wegen der Approbation von

1) Briefe III. 177.

seiten der Zensurbehörde auf Schwierigkeiten [1]). Alfons hatte das Büchlein auch einem Gelehrten unterbreitet, „der sich sehr lobend darüber geäussert, besonders deswegen habe ihm die Schrift gut gefallen, weil darin ‚die tiefsten Wahrheiten der Religion kurz und bündig auseinandergesetzt seien'"; [2]) trotzdem musste er über mangelnden Absatz klagen: „es ist ein goldenes Büchlein, wäre es eine Komödie, so würde es einen schnelleren Absatz haben" [3]).

Was den Inhalt der Schrift anbelangt, so werden in sieben Kapiteln die Hauptargumente für die Wahrheit der Offenbarung in populärer Weise besprochen, einige weitere Kapitel geben eine Übung und Grundsätze des Glaubens, sowie praktische Erwägungen, um aus der Betrachtung der Aussenwelt religiösen Nutzen schöpfen zu können. Das Schlusskapitel giebt in Dialogform eine kurzgefasste Methode, um einen Ungläubigen zu bekehren.

Als Argumente für die Wahrheit des Offenbarungsglaubens nennt Alfons

1. die Heiligkeit der Lehre: gegenüber der moralischen Verkommenheit des Heidentums, gegenüber den Lächerlichkeiten des Talmud und den Abgeschmacktheiten des Koran, wie gegenüber den alle Sittlichkeit untergrabenden Grunddogmen der sog. Reformatoren mit ihrer Solafideslehre und ihrer verkehrten Auffassung von den Folgen der Erbsünde, „ist die Kirche frei von jedem Irrtume". Die Geheimnisse, die sie zu glauben vorstellt, sind zwar erhaben und übersteigen die Vernunft, sie sind aber nicht gegen die Vernunft. Die Gebote, welche die Kirche zu beobachten befiehlt, sind insgesamt heilig und gerecht [4]).

2. Die Bekehrung der Welt zum Christentum ist ein nicht minder bedeutsames Argument: einmal wegen der

1) A. a. O. S. 201.
2) A. a. O. S. 224.
3) A. a. O. S. 616.
4) S. 158.

Schwierigkeiten des neu verkündeten Gesetzes, welches in gar keiner Weise den Leidenschaften des Menschen schmeichelte und dennoch Anhänger fand, wohingegen andere Lehren, wie z. B. die Reformation, nur dadurch Verbreitung gefunden habe, dass sie den Begierden der Menschen nicht entgegengetreten, — dann wegen der Prediger, welche nur wenige, ungelehrte Fischer, Männer ohne Wissenschaft, ohne Adel, ohne Reichtümer, ohne Gönnerschaft gewesen seien [1]) — und endlich drittens wegen des Widerstandes, welcher von vornherein der neuen Lehre von den weltlichen Machthabern bereitet wurde. Darum werde mit Recht dieser Glaube der katholische genannt: „nicht als hätten alle Menschen im einzelnen ihn angenommen, sondern weil er von allen, auch ganz verschiedenen Nationen angenommen und in allen Teilen der Welt verbreitet ist“ [2]).

3. Die stete Unabänderlichkeit der Glaubenssätze. Während sich in allen religiösen Gemeinschaften ausserhalb der katholischen Kirche ein beständiger Verfall derselben und ein Abfall von den ursprünglichen Lehrmeinungen zeigt, „hat die katholische Kirche einen klaren Beweis ihrer Wahrheit an der Thatsache, dass sie von Anfang an, seit ihrer Stiftung durch Jesus Christus mit Beständigkeit und Gleichförmigkeit die Glaubenssätze festgehalten und gelehrt hat [3]).“ Damit steht durchaus nicht in Widerspruch, dass die Kirche im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Dogmen aufgestellt hat, „denn das beweist nicht, dass sie im Bekenntnisse der Glaubensartikel sich nicht gleich geblieben ist, . . . sondern es beweist bloss, dass sie auf der Grundlage der Schrift und Tradition von Zeit zu Zeit mehrere Artikel erklärt hat, welche früher zwar nicht näher erklärt waren, die aber im übrigen wohl Glaube der Kirche waren, ehe sie von derselben definiert wurden [4]).“

1) A. a. O. S. 161.
2) Vgl. den Brief Augustins ad Hesychium. A. a. O. S. 164.
3) S. 177.
4) A. a. O. S. 179 f.

Darum ist denn auch die katholische Kirche die erste und einzige von Christus gestiftete. Mit Recht kann sie damit allen andern die Frage Tertullians entgegenhalten: Qui estis vos? Quando et unde venistis? Damit soll aber nicht geleugnet werden, dass es noch ausserordentliche Sendungen an die Menschheit giebt, wenn aber die Sektierer als solche Sendboten auftreten wollen, dann fehlt ihnen die göttliche Legitimation — die Wunder. Was hier von den Sektirern erzählt wird, ist Fabel, wie sich das nach den Berichten des Friedrich Staphylus bei den Reformatoren zeigt. Christus hat vielmehr nur Eine Kirche gestiftet, und zwar — wie sich das aus dem Text der hl. Schrift ergiebt, eine sichtbare.

4. Das Zeugnis der Weissagungen, welche in der hl. Schrift enthalten sind: Man hat zwar, um dies Argument zu entkräften, behauptet, diese Weissagungen seien unecht und gefälscht; allein der Beweis für diese Behauptung konnte nicht erbracht werden. Denn wer sollte die Fälschung vorgenommen haben, die Heiden? Die hatten kein Interesse daran. Die Juden hatten eher am Gegenteil, an deren Entfernung aus den hl. Schriften ein Interesse; die Christen aber konnten es nicht wegen der Juden, welche diese Fälschungen benützen würden, um auf die Beweise des Christentums gegen das Judentum zu antworten [1]).

5. Das Zeugnis der Wunder: „Ein Wunder kann nur derjenige thun, welcher über der Natur steht. Daraus folgt, dass jene Religion, welche zur Bestätigung ihrer Lehre wahre Wunder aufweisen kann, d. h. solche, welche die Kraft der englischen oder menschlichen Natur übersteigen, notwendig die wahre Religion sein muss, weil Gott unmöglich eine falsche Lehre durch das Zeugnis seiner Wunder bestätigen kann [2])." Die Wunder Jesu sind unleugbare historische Thatsachen, nicht wie die Wunder ausserhalb des Christentums, z. B. der Magier vor Pharao, Täuschungen

1) A. a. O. S. 200. — 2) A. a. O. S. 210.

und Scheinwunder, welche durch die Hilfe des Teufels eintreten konnten. Wundergabe findet sich aber zu allen Zeiten in der Kirche, weil sie immer zur Bekehrung der Völker notwendig ist, und auch an wunderbaren, beständig fortdauernden Thatsachen fehlt es nicht, z. B. das Januariuswunder in Neapel.

6. Die Standhaftigkeit der Martyrer. Wohl rühmen auch einige Sekten sich der Martyrer. Allein „martyres veros non facit poena sed causa.“ (Aug.) Alle Qualen der Welt können keinen Martyrer machen, nur die Ursache, dass man nämlich für die Wahrheit des Glaubens oder für die Gerechtigkeit stirbt. Das ist bei den Ketzern nicht der Fall. Dort sterben nur wenige, und diese wenige aus Hartnäckigkeit. Die katholische Kirche hingegen preist als Martyrer eine grosse Zahl von Adeligen, Konsuln, Patriziern, Feldherren, Bischöfen, Päpsten, Senatoren und Monarchen [1])“ — und alle diese hatten vorher einen heiligen Lebenswandel geführt, was von den Martyrern der Ketzer nicht behauptet werden kann.

Dies ist in den Hauptzügen der Inhalt der Schrift, welcher im Schlusswort (cap. 8) nochmals kurz zusammengefasst wird.

§ 3.

Die „Verità della fede“.

Nach einer Vorbereitung von zwei Jahren [2]), in welcher Zeit Alfons „zahllose Bücher durchgelesen“ [3]), erschien 1767 eine Zusammenfassung der beiden erstgenannten Schriftchen zu einem grösseren Buch unter dem Titel „Verità della fede“. Alfons giebt zwar im ersten Kapitel ein Verzeichnis der gegnerischen Litteratur aus französischen und englischen Federn; indes hat er diese durchaus nicht alle

1) A. a. O. S. 223. — 2) Brief III. S. 362. — 3) A. a. O. S. 332.

durchgearbeitet, vielmehr haben wir es hier mit einer kompilatorischen Verarbeitung anderer apologetischer Werke von Zeitgenossen zu thun und nennt er selbst als solche die Werke des Sorbonneprofessors Lucius Joseph Hooke: Religionis naturalis revelatae et catholicae principia, Paris 1754, des Dominikaners Thomas Vincens Moniglias Schriften gegen den Materialismus Lucca 1760 und P. Valsecchis: Dei principi dimostrabili della fede [1]). Das Buch fand einen guten Absatz [2]). Von Clemens XIII., welchem die Schrift gewidmet war, erhielt Alfons ein sehr schmeichelhaft gehaltenes Schreiben unterm 24. Aug. 1767 [3]).

Über den Zweck der Abfassung dieses Briefes äussert sich Alfons selbst am Schluss des ersten Kapitels: „Ich weiss wohl, dass über diesen Gegenstand viel gelehrte und auch umfangreiche, mehrbändige Bücher erschienen sind. Allein das Verlangen, dem Publikum zu nützen, hat mich zu dem Entschlusse gebracht, aus jenen Werken die wichtigsten Notizen und die überzeugendsten Gründe gegen die in den Schriften dieser Ungläubigen enthaltenen Trugschlüsse in möglichster Kürze zu sammeln [4]).“

Im I. Teil werden gegen die Materialisten die Gottesbeweise ausgeführt.

1. Der Kausalitätsbeweis, wie er schon in den beiden vorausgegangenen Schriftchen entwickelt wurde, wird mit Erfahrungs- und Kongruenzgründen gestützt: als solche werden angeführt die Urtraditionen der Völker, welche alle von einer Weltschöpfung zu erzählen wissen, ferner widersprächen der Annahme von der Ewigkeit der Welt die grosse Jugend der Künste und Wissenschaften, die alle erst neueren Ursprungs seien. „Aus diesen übereinstimmenden Zeug-

1) Brief an den Universitätsprofessor Simioli in Neapel. Briefe III. S. 341 f.

2) A. a. O. S. 364.

3) Mitgeteilt bei Tannoia, Vita di S. Alf. l. 3. cp. 38.

4) Wahrheit des Glaubens. Regensburg 1885. S. 21.

nissen der Geschichte und allen menschlichen Überlieferungen ziehen wir nunmehr den Schluss, indem wir sagen, dass vor 4000 Jahren das Menschengeschlecht sich auf wenige Familien beschränkte, die weder Städte, noch bürgerliche Gesetze, weder Bücher, noch auch irgend welchen künstlerischen oder wissenschaftlichen Verkehr unter einander hatten [1]).“

2. Der nomologische Gottesbeweis wird geführt aus dem Weltbau, in welchem sich eine höchst regelmässige und beständige Ordnung zeigt. Alfons legt dann näher dar die Ordnung im Makrokosmos der Natur wie im Mikrokosmos des Menschenleibes, um dann auszuführen: „Wie ist es nun möglich, dass jemand sich einbilde, all diese so wohlgeordneten und in ihren Wirkungen so regelmässig sich gleichbleibenden Dinge seien durch Zufall entstanden? Wenn jemand ein Gemälde sieht und dabei das Ebenmass der Figuren, die Gruppierung der Teile und die Konsonanz der Farben betrachtet, wird er wohl sagen können, dieses Gemälde sei ein zufällig entstandener Mischmasch von Farben? Wenn jemand Virgils Äneide oder eine Rede Ciceros liest, wird er wohl sagen können, diese Geistesprodukte seien durch zufälliges Aneinanderreihen von Buchstaben entstanden? Wie kann man dann aber behaupten, die Menschen, die Tiere, die Himmel und die ganze Welt seien Werke des Zufalls [2]).“

3. Der Kontingenzbeweis: „Die Welt ist eine Summe kontingenter Dinge, d. h. all diese Dinge sind nicht notwendig, haben den Grund ihres Seins auch nicht in sich, man ist deshalb gezwungen, Ein notwendiges Wesen anzunehmen, welches in sich selber den zureichenden Grund seiner Existenz hat und die Macht besitzt, allen anderen zufälligen Dingen das Dasein zu verleihen [3]).“

4. Einen weiteren Beweis entnimmt Alfons der Bewegung der Körper. Die ganze sichtbare Schöpfung

1) A. a. O. S. 33. — 2) A. a. O. S. 42.
3) A. a. O. S. 48.

ist in Bewegung. Woher stammt dieselbe? Die Annahme einer ewigen Bewegung ist unhaltbar, „weil kein einziger Körper in Bewegung gekommen wäre, wenn es nicht ein bewegendes Prinzip gegeben, welches den ersten Anstoss gegeben" [1]). Aus sich selbst aber kann die Materie die Bewegung nicht haben, denn sie unterliegt aus sich dem Gesetz der Trägheit.

5. Endlich beweist Gottes Dasein die Existenz der Seelen. Gegenüber dem Materialismus wird zunächst der Beweis erbracht, dass die Materie keinen denkenden Verstand haben kann. Die Geistigkeit der Seele ergiebt sich aus der Abstraktion und Reflexion. Diese werden dann speziell verteidigt gegen die Leugnungsversuche von Hobbes und Locke, nach welchen die Reflexion nur eine Reaktion der Gehirnteile sei.

Der II. Teil des Buches richtet sich gegen den Deismus und will die Offenbarung gegen dessen Angriffe verteidigen.

Alfons weist zunächst den Indifferentismus zurück: „Der Mensch ist verpflichtet, sich Mühe zu geben, die Vollkommenheiten und Eigenschaften seines Schöpfers, soweit es in seinen Kräften steht, kennen zu lernen, um ihm die schuldige Ehrerbietung und Hochschätzung zu erweisen. Sodann muss er trachten, sich selbst kennen zu lernen, seine Natur, seine Bestimmung und seine besonderen Pflichten; und darüber ist er auch verbunden zu erforschen, welche unter allen Religionen die wahre sei, um durch sie inne zu werden, was er zu glauben und zu beobachten hat [2])." Aus sich selbst kann er das nicht erkennen, das beweisen die Irrgänge der Menschheit ausserhalb des Christentums, wie die thörichten Lehren der heidnischen Philosophen. „Darum hat der Mensch inmitten so vieler Finsternisse und so vieler ungeordneten Neigungen, die ihn zum Bösen antreiben, ein höheres Licht nötig, als das natürliche ist, um

1) A. a. O. S. 53. — 2) A. a. O. S. 106.

durch dasselbe erleuchtet, zu erkennen, welche Wahrheiten er zu glauben, welches Gesetz er zu beobachten, und welche Mittel er zu ergreifen hat, um das Heil zu erlangen [1])."

Diese Offenbarung ist niedergelegt in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes.

Die Echtheit der ersteren und ihr göttlicher Ursprung ist „teils durch Wunder, teils durch die allgemeine Überzeugung der Gläubigen ausser Zweifel gesetzt; für uns Christen aber durch das Zeugnis der Kirche" [2]). Eine Verfälschung derselben ist eine reine Unmöglichkeit, denn das Auslassen oder Verstümmeln des Textes galt den Juden als Sakrileg, und „Gott musste dafür sorgen, dass die von ihm geoffenbarten Gesetze und Wahrheiten in ihrer Reinheit bewahrt blieben" [3]). Zwar sind durch die Übersetzungen im Laufe der Jahrhunderte Verstümmelungen des Textes vorgekommen, allein „das thut dem Wesentlichen der Religion und des Glaubens keinen Eintrag, sondern ist im Gegenteil eine Bestätigung dafür, dass die hl. Bücher weder absichtlich entstellt, noch von Menschen erfunden, sondern dass sie wahr und echt sind" [4]).

Der göttliche Ursprung der Schriften des Alten Testamentes ist erwiesen durch die Wunder: denn „die stärksten Beweise, die wir für die übernatürlichen Wahrheiten haben, sind jene, welche wir aus dem Zeugnis der Wunder schöpfen, und darum lässt sich nicht denken, dass der Teufel, der Feind dieser Wahrheiten, je ein wahres Wunder gewirkt habe. Und in der That hat der Herr niemals zugelassen, dass der böse Feind irgend ein Wunderzeichen wirkte, um einen Irrtum gegen den Glauben zu bekräftigen" [5]).

Die Bücher Mosis und des Alten Testamentes sind darum als echt beglaubigt durch die darin erzählten Wun-

---

1) A. a. O. S. 112. — 2) A. a. O. S. 123.
3) A. a. O. S. 123. — 4) A. a. O. S. 132.
5) A. a. O. S. 135.

der, „welche angesichts des ganzen jüdischen Volkes und auch seiner Feinde, der Ägypter, geschehen waren" [1]).

Es werden zwar auch im Alten Testament satanische Wunder erzählt (so Ex. 7; I Reg. 28), allein „der Satan hat mit Zulassung Gottes schon viele wunderbare Wirkungen hervorbringen können, sei es zur Züchtigung für die Bösen, sei es zum Verdienst für die Guten, niemals aber zur Bekräftigung eines Irrtums gegen den Glauben" [2]).

Als inneres Argument für die Echtheit des Alten Testamentes wird dann noch angeführt die Art und Weise, wie darin des jüdischen Volkes selbst gedacht wird: „Das jüdische Volk hätte für die hl. Bücher, die von ihm so viel Beschämendes mitteilen, niemals eine so grosse Verehrung bewahrt, wenn es dieselben nicht für göttliche Bücher gehalten hätte [3])."

Auch die Weissagungen, welche in diesen Schriften enthalten sind, sind ein Beweis ihrer Echtheit; vorab die messianischen Weissagungen, welche im einzelnen von Alfons besprochen werden [4]). Diese Weissagungen sind unbestreitbare echte Bestandteile der hl. Bücher, das erhellt schon aus dem Zeugnis der Synagoge, welche diese Schriften nach ihrer ganzen Stellungnahme hätte verwerfen müssen, wenn sie diese Bestandteile der hl. Schriften als fremde Zuthat betrachtet hätte.

Neben den messianischen Weissagungen bespricht Alfons noch jene, welche die Zukunft des jüdischen Volkes selbst zum Gegenstand haben, vorab die Zerstreuung dieses Volkes unter die Kinder Japhets und die Erhaltung desselben.

Ein weiterer sehr schwer wiegender Beweisgrund für die Wahrheit des Christentums ist die thatsächlich erfolgte Bekehrung der Heidenwelt trotz der grossen Hindernisse, welche der Ausbreitung der neuen Lehre entgegenstanden. Nicht das geringste derselben waren die schweren Anforderungen, welche die neue Lehre an Kopf und Herz, an Verstand und Willen durch ihre Glaubens- und Sittenlehre stellten, ganz abgesehen von der Persönlichkeit der

1) A. a. O. S. 136. — 2) A. a. O. S. 139.
3) A a. O. S. 140. — 4) Cap. 4. 7, 8.

Sendboten Christi und den Machtmitteln, welche das Heidentum gegen dieselben aufbot. Allein das alles kann den Sieg des Christentums, welches sich rasch im ganzen römischen Reich ausbreitete, nicht aufhalten, wie die Zeugnisse des Tacitus (Annal. 15, 44) und des Plinius darthun (Ep. 97)[1]. „Je mehr die Imperatoren die Bekehrung der Völker zu verhindern suchten, je heftiger sie die Gläubigen verfolgten, desto mehr verbreitete sich der Glaube; je mehr Christen sie dem Martertod überlieferten, desto mehr stieg deren Zahl; wie wenn das Blut eines jeden Christen ein segensreicher Same gewesen wäre, welcher doppelte Frucht hervorbrachte[2]." Wenn hiegegen von den Häretikern die Ausbreitung und das Wachstum ihrer Irrlehre geltend gemacht wird, so ist zu beachten, „dass diese Sekten ihren Ursprung nichts Anderem verdanken, als dem Geiste der Ungebundenheit und des Stolzes": so der Islam, so das griechische Schisma. „Der Hoffart, der Ungebundenheit und auch dem gierigen Verlangen nach den Kirchengütern zusammen entstammen die Sekten Luthers und Calvins[3]."

Bei der Besprechung der Echtheit der Bücher des Neuen Testamentes giebt Alfons den Ausgangspunkt seiner Untersuchung dahin an: Die sichersten Beweise für die Wahrheit einer Geschichte sind: 1) wenn die Verfasser derselben Augenzeugen dessen sind, was sie erzählen; 2) wenn andere gleichzeitige Schriftsteller, welche ebenfalls Augenzeugen waren, das Erzählte bestätigen; 3) wenn die nachfolgenden Zeitalter die Erzählung allgemein für wahr halten[4]. All diese Voraussetzungen treffen bei den Evangelien zu: denn nicht blos haben deren Verfasser als Augenzeugen berichtet und nicht blos einander selbst bestätigt, auch jüdische (Flavius Josephus) und heidnische Schriftsteller (Porphyrius, Lucian, Tacitus, Plinius und Sueton) bezeugen die Wahrheit des dort Erzählten. Ein Betrug von seiten der Evangelisten ist mit dem Charakter der Evangelien als Gelegenheitsschriften unvereinbar und eine spätere Fälschung bei der Sorgfalt, mit welcher die Kirche über die Reinerhaltung der hl. Bücher wachte, unannehmbar. Aus welchen Gründen aber auch hätten die Apostel die Evangelien fälschen sollen? das wäre für sie die grösste Thorheit gewesen, da sie ja alle für die Wahrheit der von ihnen verkündigten Lehre in den Tod gegangen[5].

Die Widersprüche, welche die Gegner in den evangelischen Berichten anführen (Matth. 20, 29; Luk. 18, 35: Heilung des Blinden in Jericho; Matth. 8, 5—6; Luk. 7, 6—7: Heilung des Sohnes des Hauptmanns und Matth. 28, 1—7; Luk. 24, 1—10: Zahl der Engel am Grabe), sind nur scheinbar und berühren das Wesen der Sache nicht,

1) A. a. O. S. 223. — 2) A. a. O. S. 225.
3) A. a. O. S. 233. — 4) A. a. O. S. 239. — 5) A. a. O. S. 257.

sondern nur verschiedene Umstände, „der eine berichtet dieses, der andere jenes; keiner aber behauptet etwas, was der andere leugnet, und das genügt, um jeden Widerspruch zu beseitigen[1])". Im Gegenteil: eine Übereinstimmung der Evangelisten bis ins kleinste Detail hätte viel mehr einen Zweifel an allem, auch an den wesentlichen Dingen erwecken können, als ob die hl. Verfasser nach getroffener gemeinsamer Verabredung hin falsche Berichte angefertigt hätten.

Ebensowenig beweiskräftig wie dieser Hinweis auf Verschiedenheit in der Berichterstattung ist der auf die Verschiedenheit der Lesarten in den einzelnen Handschriften. Es mögen ja Interpolationen durch Versehen der Abschreiber vorgekommen sein, allein „mögen auch die meisten ein Verzeichnis von 30000 Varianten vorzeigen, so können sie doch keine einzige anführen, welche in Dingen, die sich auf den Glauben und die Sitten beziehen, eine wesentliche Abweichung enthielte[2])."

In Kapitel 13 bespricht Alfons die Heiligkeit und Göttlichkeit der Lehre Jesu Christi, welche, was ihre Glaubens- und Sittenlehre anbetrifft, alle anderen Religionssysteme weit überrage; denn sie ist auf der einen Seite ebenso frei von den Albernheiten des Talmud und Koran, wie auf der andern Seite frei von dem Laxismus der „Reformatoren", welche mit ihren zwei Grunddogmen von der Wirkung der Erbsünde und der Rechtfertigung durch den Glauben allein „allen Lastern Thür und Thor öffnen"[3]).

Eine Besprechung der Wunder Jesu und seiner Apostel bildet den Inhalt der Kapitel 14, 15 und 16. Wunder giebt es nur im Christentum; denn „jene Wunder, deren die Heiden sich rühmen, sind entweder nur erdichtet oder nur die Wirkung natürlicher Kräfte"[4]). Ausschlaggebend für die Wahrheit des Christentums ist allein schon das Auferstehungswunder, ohne welches die apostolische Thätigkeit der Jünger des Herrn rein unverständlich bleibt.

Diese Wunder bilden für die Ungläubigen ein Dilemma. „Entweder haben Christus und seine Jünger in Wahrheit diese Wunder gewirkt und dann müssen wir glauben, dass Jesus Christus der wahre Messias war, und dass das von ihm verkündete Gesetz das wahre ist; oder sie haben diese Wunder nicht gewirkt und dann wäre es ein noch grösseres Wunder, dass nachdem die Juden Jesum Christum dem schimpflichen Kreuzestod überliefert hatten, gleichwohl die ganze Welt an ihn als den wahren Messias und Gott geglaubt und sein den Sinnen so schwer fallendes Gesetz angenommen hat[5])."

Der dritte weitaus grösste Teil der Schrift giebt eine Apologie

1) A. a. O. S. 264—265. — 2) A. a. O. S. 272.
3) A. a. O. S. 279. — 4) A. a. O. S. 292.
5) A. a. O. S. 314—315.

der Kirche als der einzig wahren Verkündigerin des Christentums gegenüber den „Reformatoren".

Alfons beginnt mit der Betonung der Notwendigkeit einer untrüglichen und unfehlbaren Lehranstalt. „Da es sich um Glaubenssätze handelte, welche die menschliche Fassungskraft übersteigen und um Sittengesetze, welche den ungeordneten Trieben des Menschen entgegen sind, so war eine untrügliche Lehranstalt notwendig, um alle seit dem Beginne der Welt von Gott geoffenbarten Wahrheiten unverfälscht zu bewahren und so es allen Menschen zu ermöglichen, ohne Gefahr des Irrtums, alles zu lernen, was sie glauben und was sie beobachten müssen[1])." Diese untrügliche Lehranstalt ist eben die katholische Kirche. Denn für sie allein unter allen anderen christlichen Konfessionen spricht als unanfechtbares Kriterium „die unleugbare Thatsache, dass sie seit ihrer Ausbreitung durch die Apostel in ihrer Glaubens- und Sittenlehre immer gleichförmig und beständig geblieben ist[2])," wohingegen alle anderen Religionsparteien dem Wechsel und der Änderung unterworfen waren, am allermeisten aber die Sekte der Reformatoren.

Ein anderes Kriterium der Kirche sind die Wunder, welche in derselben geschehen sind. Wenn Christus gesagt hat: „Es werden aber denen, die glauben, diese Wunder folgen: In meinem Namen werden sie Teufel austreiben, in neuen Sprachen reden, Schlangen aufheben etc." (Mark. 16, 17), dann müssen sich solche Zeichen auch in der wahren Kirche Christi finden. In der That finden sich solche Wunder nicht blos in den ersten drei christlichen Jahrhunderten, sondern auch in den folgenden Zeiten bis herab auf die Gegenwart. „Mögen daher alle Sekten kommen und ein einziges Wunder vorzeigen, das durch ihre Vermittlung gewirkt worden wäre[3])." Ihnen fehlt aber auch das andere Kriterium der Wahrheit, welches der katholischen Kirche eignet, das Martyrium. Wohl haben diese Sekten einzelne Fanatiker, welche für ihren Irrtum gestorben sind, allein die katholische Kirche „preist als Martyrer eine grosse Zahl von Adeligen, Konsuln, Patriziern, Feldherren, Bischöfen, Päpsten, Senatoren und Monarchen. Ausserdem führte der grösste Teil unserer Martyrer vor ihrem Tode ein heiliges Leben, sodass ihnen von den Tyrannen kein anderes Verbrechen vorgeworfen werden konnte, als dass sie Christen seien[4])."

Negativ beweist sodann Alfons die Wahrheit der katholischen Kirche aus den Irrtümern der andern Religionen. Das Heidentum mit seinem Polytheismus widerspricht dem Gottesbegriff an sich schon; das Judentum ist nur verständlich als Vorhalle des Christentums, wie denn auch die Schriften des Alten Testamentes stets auf

1) A. a. O. S. 354. — 2) A. a. O. S. 392.
3) A. a. O. S. 398. — 4) A. a. O. S. 409.

einen kommenden Messias verweisen. Die Theologie des Islam ist „ein verworrenes Gemenge von Fabeln, Geboten und Glaubenssätzen, die alle ganz abgeschmackt sind mit Ausnahme jener, die dem hebräischen und dem christlichen Gesetze entnommen sind [1])."

So ist nur die von Christus gestiftete Kirche die wahre Kirche. Das soll sie nach den Behauptungen der Sektierer nur in den ersten drei Jahrhunderten gewesen sein, dann aber ihre Dogmen verfälscht haben. „Aber wie fehlte denn unsere Kirche? Oder in welchen Dogmen kann man denn sagen, dass sie verfälscht sei, da sie doch dieselben Glaubensätze, welche sie von Anfang an festgehalten hat, auch jetzt noch festhält [2])." Die Ausflucht der Neuerer mit einer unsichtbaren Kirche ist haltlos und steht im Widerspruch mit der hl. Schrift, welche die Kirche mit einer auf einem Berge gelegenen Stadt vergleicht, und auch mit dem Wesen der Kirche an sich schon als einer Führerin auf dem Weg zu Christus. Denn „es wird immerfort notwendig sein, dass die Kirche zu jeder Zeit sichtbar sei, damit ein jeder zu jeder Zeit die wahre Lehre von den Hirten der Kirche lernen . . . könne [3])."

Mit dem sechsten Kapitel geht Alfons aus der Defensive zur Offensive über und wendet sich direkt gegen die „Neuerer", denen vor allem mangelt die göttliche Sendung. An sie kann die tertullianische Frage gerichtet werden: Qui estis vos? Quando et unde veristis? (De praescrip. c. 37). Nicht einmal eine ausserordentliche Sendung können sie für sich in Anspruch nehmen, denn diese wurde legitimiert durch eine seltene Heiligkeit des Lebens und durch Wunder und beides ist bei den Reformatoren nicht der Fall, weder bei Luther, noch Zwingli, noch Calvin. Ausserdem fehlt ihnen die Glaubensregel. Als solche lassen sie nur die hl. Schrift gelten. „Aber sie irren sich; denn die hl. Schrift kann ihnen über die Dogmen und Gebote des Glaubens keine Sicherheit geben, da sie nach ihren Prinzipien keine Gewissheit erlangen können, dass es eine hl. Schrift gebe, oder welches die echten und welches die apokryphischen Bücher derselben seien, welches eine unverfälschte Übersetzung oder welches der rechte Sinn derselben sei [4])." Daher können die Reformatoren keine sichere Glaubensregel haben, weil sie keinen unfehlbaren Richter haben [5]). Dieser unfehlbare Richter findet sich nur in der katholischen Kirche: es ist der römische Papst, als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus. Denn nach den Zeugnissen der hl. Schrift kann es nicht in Abrede gestellt werden, dass Petrus thatsächlich einen Primat über die andern Apostel gehabt habe (Kap. 7). Daraus ergiebt sich als Kriterium für die wahre Kirche, dass nur

1) A. a. O. S. 440. — 2) A. a. O. S. 447.
3) A. a. O. S. 449. — 4) A. a. O. S. 467.
5) A. a. O. S. 477.

diejenige Kirche mit diesem Anspruch auftreten kann, welche ein Oberhaupt hat, das in rechtmässiger Succession von dem hl. Apostel Petrus abstammt[1])." So lehren übereinstimmend die Väter und die Konzilien. Erbe und Nachfolger des Apostelfürsten ist aber der römische Papst und als solcher ist er darum auch das Oberhaupt der ganzen Kirche. Diesen Supremat des römischen Papstes haben Bischöfe und Fürsten zu allen Zeiten anerkannt und mit dieser Anerkennung ihrer inneren Überzeugung Ausdruck gegeben: denn „wer könnte glauben, die Bischöfe, die Fürsten, die hl. Väter und Lehrer und die übrigen Gläubigen seien von den ersten Zeiten an so verblendet gewesen, dass sie so viele Jahrhunderte hindurch diese Unterordnung unter den Bischof von Rom hätten dulden, ihn als Oberhaupt der Kirche verehren und sich hätten verpflichten wollen seine Entscheidungen für unfehlbare Aussprüche zu halten, wenn sie nicht durch die Lehre Jesu Christi fest überzeugt gewesen wären, dass die römischen Päpste die wahren Nachfolger des hl. Petrus im Primate und in der obersten Gewalt über die Kirche seien[2])." Allerdings war Petrus auch Bischof von Antiochien und Alexandrien, aber an keine dieser Kirchen knüpfte er den Pontifikat, „sondern er nahm, ihn mit sich fort und gründete ihn auf den römischen Bischofsstuhl, der von ihm zur päpstlichen Würde erhoben wurde[3])." Hieraus ergiebt sich auch die Superiorität des Papstes über die Konzilien (Kap. 9), welche ja ihre Legitimität erst durch Berufung von seiten des Papstes gewinnen. Drei Möglichkeiten sind gegeben: ein Konzil ohne den Papst — dieses hat gar keine Autorität; ein Konzil mit dem Papst — ein legitimes Konzil; ein Konzil, das, vom Papst berufen, sich später von ihm getrennt hat — in diesem Fall steht der Papst über dem Konzil, wie dies allgemein von den kirchlichen Autoritäten gelehrt wird. Die Schriftstellen, welche den Primat Petri beweisen, beweisen auch die Superiorität des Papstes über die Konzilien; dafür spricht auch der monarchische Charakter der Verfassung der Kirche; ausserdem haben auch frühere Konzilien diese Stellung des römischen Bischofs anerkannt. Schon der Umstand, dass es der Papst selbst ist, welcher über die Rechtmässigkeit eines Konzils zu entscheiden hat, sollte alle Zweifel heben (S. 545 f.). Auf die Einwendungen welche die Gegner gegen diesen Vorrang des römischen Bischofs mit Berufung auf die Beschlüsse der Konzilien von Pisa und Konstanz machen, erwidert Alfons: Die Berufung auf die Beschlüsse der pisanischen Versammlung ist hinfällig, weil dieselbe überhaupt nicht legitim war; betreffs der Beschlüsse der Konstanzer Versammlung ist zu bemerken: „dass auch aus dem Wortlaute der Dekrete dieser (5.)

1) A. a. O. S. 504.
2) A. a. O. S. 507.
3) A. a. O. S. 507.

Sitzung die besagte Superiorität sich nicht ableiten lässt; denn das Konzil wollte stets nur von dem Falle sprechen, dass ein Schisma bestünde und der rechtmässige Papst ungewiss wäre[1])." Dies gilt für den Fall, dass diese fünfte Sitzung als rechtsgültig angesehen wird (S. 569); allein dieselbe litt auch an sehr bedeutenden Mängeln, nämlich an dem Mangel einer gehörigen Beratung, der nötigen Freiheit der Konzilsmitglieder und der kanonischen Ordnung, und endlich mangelte die Autorität; „denn das Konzil war zusammengetreten einzig und allein auf Befehl des Papstes Johann, ohne Zustimmung Benedikts und Gregors. Darum haben die andern Bischöfe von der Partei Gregors und Benedikts dem Konzil den Charakter der Ökumenizität abgesprochen[2])." Das Gleiche gilt auch von der Synode zu Basel 1431, deren Beschlüsse über die Superiorität der Konzilien über die Päpste ebenfalls des legitimen Charakters ermangeln.

Aus der grossen Kirchengeschichte des P. Natalis Alexander giebt Alfons eine Zusammenstellung der hauptsächlichsten Argumente der Gegner der päpstlichen Superiorität (S. 590—622). Am Schluss dieser Zusammenstellung bemerkt er dann: „Dies sind die von P. Natalis mit so viel Fleiss und Mühe gesammelten Argumente der Gegner. Allein uns ist es unbegreiflich, wie Gründe dieser Art einen solchen Eindruck auf sie machen können..... Unbegreiflich ist es uns, wie anderseits auf unsere Gegner so wenig Eindruck machen die zahlreichen unzweideutigen Aussprüche von Päpsten, hl. Vätern und selbst von allgemeinen Konzilien, Aussprüche, die keinen Zweifel aufkommen lassen, dass die Autorität des Papstes höher stehe als die der Konzilien[3])."

Das Kap. 10 behandelt die Infallibilität; es ist jenes Kapitel, wegen dessen Alfons bei Herausgabe der Verità della fede in Neapel Zensurschwierigkeiten befürchtete. „Weil heutzutage," schrieb er damals an Remondini, „die französischen Maximen der Mode gemäss im Kurse sind, so fürchte ich, dass irgend ein Freund der Partei Widerspruch erheben werde. Sollte ich denselben finden, so werde ich Ihnen das Werk und namentlich die zwei Kapitel (über Primat und Infallibilität) schicken, damit Sie dieselben drucken. O elende Zeiten! Nicht einmal die Autorität des gemeinsamen Vaters, des Statthalters Christi, dürfen wir verteidigen[4])." Indes erwiesen sich diese Befürchtungen des Heiligen als gegenstandslos; auch das Kap. 10 konnte ungehindert die Zensur passieren. Schon in der

1) A. a. O. S. 566.

2) A. a. O. S. 574.

3) A. a. O. S. 618.

4) Dilgskron II. S. 186; vgl. jedoch dazu Briefe III. S. 348, wo der Brief einen anderen Wortlaut hat, als ihn Dilgskron mitteilt.

ersten Auflage der grossen Moral von 1748 hatte Alfons die päpstliche Unfehlbarkeit behandelt in einem Kommentar zu dem 29. der von Alexander VIII. 1690 verdammten Sätze. Das dort Gesagte wird hier etwas ausführlicher wiedergegeben.

Alfons begründet die Infallibilität zunächst aus den Worten der Schrift Matth. 16, 18 und 19; Luk. 22, 31 und 32; dieses Wort „muss notwendig auf Petrus bezogen werden, von welchem der Herr vorauswusste, dass er zur Zeit der Passion als Mensch zwar fallen, als oberster Hirt aber in der Folge die übrigen stärken werde. Auch auf die Nachfolger Petri musste die angeführte Mahnung des Herrn bezogen werden; denn die Kirche bedarf zu jeder Zeit eines Hirten, der sie in unfehlbarer Weise im Glauben stärke." Auch die Worte Joh. 21, 17: „Weide meine Schafe", müssen auf Petrus und nicht auf die Kirche bezogen werden. Sodann citiert Alfons als Beweismittel die Aussprüche der verschiedenen allgemeinen Konzilien, welche über diese Frage sich ausgesprochen sowie die Tradition. Auch Vernunftgründe macht Alfons geltend: „Es ist gewiss, dass es in der Kirche einen Richter geben muss, welcher die Glaubensstreitigkeiten entscheidet und dass dieser Richter unfehlbar sein muss. Denn gäbe es einen solchen Richter nicht, so wären Verwirrung und Unsicherheit in betreff der Glaubenswahrheiten die unausbleibliche Folge, da ja die Anschauungen der Menschen, auch der Gelehrten, verschieden sind . . . Diese oberste Instanz kann die hl. Schrift nicht sein, weil sich oft gerade um Schriftstellen der Streit dreht; auch das Privatverständnis der hl. Schrift, wie es von den Häretikern verfochten wird, kann eine oberste Glaubensnorm nicht abgeben; allgemeine Konzilien können wegen mancher eventuell eintretender Hindernisse nicht zu jeder Zeit berufen werden. Wenn also Gott es so geordnet hätte, dass die Glaubensfragen bloss durch allgemeine Konzilien entschieden würden, und dass die Entscheidungen des Papstes nicht unfehlbar wären, dann würde er für das Wohl der Kirche nicht hinreichend gesorgt haben. Deshalb aber hat Er seinem Stellvertreter auf Erden seinen Beistand verheissen, dass er in allen Sachen des Glaubens ein unfehlbarer Richter sei, wie es denn in der That die ständige Praxis der Kirche war, dass die Ketzereien von den Päpsten allein verurteilt wurden[1])." Den Schluss des Buches bildet eine Besprechung der der Kirchengeschichte entnommenen Einwände gegen die Unfehlbarkeit.

Dem Buche sind zwei Appendices beigegeben. Der eine beschäftigt sich mit der Widerlegung des Buches von Helvetius De l'esprit, welches acht Jahre zuvor (Januar 1759) von Clemens XIII. zensuriert worden war. Das Buch hatte bereits

1) A. a. O. S. 645—646.

in Neapel Eingang gefunden; was Alfons durch seine Kritik erreichen wollte, war die Unterdrückung desselben durch die königliche Zensur [1]). Denn „unter allen Büchern, die in unseren Tagen erschienen sind, kann dieses als das gefährlichste bezeichnet werden, weil es die Irrtümer von fast allen anderen in sich enthält“ [2]). — So urteilt Alfons über das Buch, welches mit einem Cynismus sondergleichen den materialistischen Grundsatz aussprach, dass die Seele lediglich die faculté de sentir sei und der Geist nichts anderes, als die sensibilité physique, so dass die Moral nichts ist und sein kann, als eine Entfesselung und Befreiung der niederen Triebe, der bête humaine, von den Fesseln des Sittengesetzes [3]). Eine solche Anschauung von der Seele „zerstört die Moral, die Religion und den Glauben“; denn wenn sich im Menschen alles auf das Empfindungsvermögen beschränkt, so kann in ihm keine Vernunft mehr sein, kann von Freiheit, von Verdienst und Strafe keine Rede mehr sein; dann handelt der Mensch rein instinktiv, er sinkt zum Tiere herab.

Das zweite Prinzip des Helvetius: „das Vergnügen und der persönliche Vorteil bilden das Sittengesetz des Menschen“, sind unhaltbar und auch unwahr. Denn „die Triebfedern des sittlichen Handelns sind nicht physisches Vergnügen und physischer Schmerz, sondern vielmehr die Erkenntnis der Wahrheit, d. h. die Erkenntnis dessen, was gut und böse ist [4]).“ Ebensowenig wie die Triebfeder sittlichen

---

1) Siehe am Schluss des Werkes S. 695.

2) A. a. O. S. 671.

3) Alfons hatte 1762 bei der Index-Kongregation um die Erlaubnis nachgesucht, verbotene Bücher lesen zu dürfen. Dieselbe wurde ihm unterm 24. Mai 1762 auch erteilt: Liceat oratori retinere et legere omnes et quoscumque . . . . prohibitos libros . . . . excepto opere inscripto: De l'Esprit. (Briefe I. S. 613.) Alfons scheint also das Buch nur aus Auszügen bei anderen Autoren kennen gelernt zu haben.

4) A. a. O. S. 679.

Handelns ist der Egoismus „die Quelle der Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit ist die beschränkende Norm für den persönlichen Vorteil, damit die Gesellschaft bestehen könne“ [1]). Helvetius stösst vielmehr mit seinem System das ganze Naturrecht um, und damit alle bestehende Ordnung [2]). Alfons begnügt sich mit dem Hinweis auf die verderblichen Folgen derartiger Schriften für das Volkswohl und wenige Jahrzehnte später hat die französische Revolution seine Worte bestätigt.

Aus dem gleichen Kreise, wie das Buch des Helvetius, war ein anderes Werk hervorgegangen, welches Alfons im zweiten Anhange bespricht: „De la prédication, par l'auteur du Dictionnaire philosophique“ (Voltaire). Die Verbreitung der Schriften Voltaires bereitete dem Heiligen grosse Sorge. Darum begrüsste er es freudig, dass der Jesuit Nonnotte gegen den Pamphletisten von Ferney schrieb und sandte diesem einen sehr anerkennenden Brief [3]). In dieser von

---

1) A. a. O. S. 680.

2) S. 685.

3) Als durch die verschiedenen Sakrilegien Voltaires das Gerücht sich verbreitete, Voltaire habe sich bekehrt und dieses Gerücht auch nach Italien drang, schrieb Alfons 1778 an den Patriarchen von Ferney einen Brief des Inhalts: „Der Schreiber dieses Briefes ist ein Bischof der Diözese S. Agata, dem krankheitshalber der Papst seinem Amt zu entsagen gestattet hat. In diesen letzten Tagen meines hohen Alters . . . . überraschte mich die allen Katholiken erwünschte Nachricht Ihrer Sinnesänderung so freudig, dass ich mich nicht enthalten kann, Ihnen vermittelst dieser Zeilen meinen Glückwunsch auszusprechen. Es bekümmerte mich sehr und mit Thränen sah ich es, dass Sie so lange Jahre die herrlichen Gaben des Geistes, mit welchen Gott Sie ausgestattet, so übel in Anwendung brachten . . . . . Ihre Bekehrung hat der Kirche einen Nutzen gebracht, wie ihn die unausgesetzten Anstrengungen von hundert Gesellschaften apostolischer Arbeiten nicht zu bringen im Stande wären. Eines möchte ich wünschen, auf dass die Freude über Ihre Bekehrung in jeder Hinsicht voll und jeder Zweifel an der Aufrichtigkeit Ihrer Änderung verscheucht würde, nämlich dass Sie durch eine

Voltaire verfassten Schrift: „De la prédication", war es die Äusserung: „die christliche Predigt habe nicht vermocht, die Sitten zu bessern und müsse deshalb abgeschafft werden" — welche den hl. Alfons, den Oberen einer Kongregation, welche gerade die Predigt zur speziellen Aufgabe sich gestellt, zu einer Gegenerklärung veranlasste. Er betont, dass eben die christliche Predigt im Auftrage Christi den Erdball sich erobert habe. Wenn es auch zu allen Zeiten Hartnäckige gegeben hat und auch stets geben wird, welche trotz aller Predigten ihren Lastern nicht entsagen, so giebt es auf der andern Seite viele, welche durch Anhörung des göttlichen Wortes ihr Leben geändert haben. „Und diese Bekehrungen waren keine fingierten, keine Scheinbekehrungen, wie etwa die blosse Rücksicht auf zeitliche Belohnung und Bestrafung — nach des Verfassers Meinung — solche hervorbringen würde; es waren wirkliche Bekehrungen des Herzens [1])." „Darum," so schliesst Alfons seine Ausführungen, „würde uns die Predigt genommen, so wären wir eines der wichtigsten Mittel beraubt, welche Gott angeordnet hat, um die Herzen wahrhaft zu bekehren [2])."

Den Schluss des ganzen Buches bildet ein flammender Aufruf an Alle, welchen an der Erhaltung des Glaubens etwas gelegen ist, zur energischen Thätigkeit und auch zum Gebet für das Wohl der Kirche.

Schrift ihre früheren Irrtümer und Sophismen unschädlich machen möchten" . . . . .

Ehe jedoch der Brief abging, kam die Nachricht von der Falschheit dieses Gerüchtes; darüber schrieb Alfons an einen Freund: „Solche Bekehrungen zählen nicht zu den gewöhnlichen Gnaden, dazu ist vielmehr sozusagen eine sehr seltene Anstrengung der göttlichen Barmherzigkeit notwendig. Gott giebt diese ausserordentlichen Gnaden höchstens Jenen, bei denen der Irrtum aus einer guten Meinung kam, wie beim hl. Paulus. Bei Voltaire aber ist Alles schlecht, nichts entschuldigt ihn." Vgl. Dilgskron II. S. 338 ff. und Kreiten: Voltaire, S. 503 Anm. 1.

1) A. a. O. S. 705.

2) A. a. O. S. 707.

§ 4.

Die Riflessioni.

Die „Erwägungen über die Wahrheit der göttlichen Offenbarung gegen die hauptsächlichsten Einwürfe der Deisten", erschienen im Jahre 1773 nach einer Vorbereitungszeit von sechs Monaten [1]). Alfons verspricht sich grossen Beifall davon und will darum eine grössere Anzahl separat drucken lassen, weil es ursprünglich mit zwei anderen asketischen Werkchen in Einem Bande erscheinen sollte [2]). Zur Abfassung des Schriftchens hatte Alfons „viele französische und italienische Bücher" [3]) durchgesehen; darum meint er in einem späteren Brief: „Dieses Büchlein könnte der Religion sehr nützlich werden; denn ich habe es aus vielen anderen Werken in der Weise zusammengestellt, dass es gleichsam das Mark von dem enthält, was andere Schriftsteller geschrieben haben, und das hat mich viele Mühe gekostet [4])."

Den Vorwurf, hierdurch nur Dinge zu wiederholen, welche er bereits in seiner „Verità della fede" behandelt, weist Alfons zurück mit dem Hinweis auf das Gebahren der Gegner, welche unermüdlich ihre Angriffe gegen die Offenbarung richten und namentlich unter der Jugend Anhänger zu gewinnen suchten.

In drei Kapiteln führt Alfons dann die Thesen aus: 1. „Die Offenbarung ist notwendig und widerstreitet nicht der Vernunft". Wenn Rousseau in seinem „Emil" und mit ihm andere Philosophen glauben eine dogmenfreie Moral konstruieren zu können, so übersehen sie, dass die Naturreligion allein für den Menschen nicht hinreicht, um ihn zu seinem letzten Ziele zu führen. Denn der Mensch kann aus sich allein nicht zu einer absolut sicheren Erkenntnis der höheren Wahrheiten gelangen. Er ist des Irrtums

1) Briefe III. S. 519. — 2) A. a. O. S. 519.
3) A. a. O. S. 519. — 4) Briefe III. S. 572.

fähig und seine Vernunft wird durch die Leidenschaften getrübt. Sodann kann die blosse Vernunfterkenntnis den Menschen nicht belehren, wie er Gott versöhnen könne, da doch der Mensch unleugbar das Schuldbewusstsein in sich trage. In einem solchen Falle „sieht der Mensch keinen andern Ausweg, als sich der Verzweiflung zu überlassen und sich selber den Tod zu geben“ [1]. Ausserdem hat die Menschheit in ihrer Geschichte den unanfechtbaren Beweis erbracht, dass sie selbst mit einer blosen Naturreligion ihrer Bestimmung gemäss nicht leben kann. Denn „es ist eine Thatsache, welche durch die Geschichte aller Völker . . . bestätigt wird, . . . dass nach Erschaffung der Welt und der Menschen sämtliche Völker blind in den Finsternissen der Unwissenheit und im Schlamme abscheulicher Laster dahinlebten . . . und die Kenntnis des wahren Gottes verloren hatten“ [2]. Woher diese Unordnung, woher diese innere Zerrissenheit im Menschen, welche auch der heidnische Dichter mit jenen Worten eingesteht: „Video meliora proboque deteriora sequor“ — woher das alles? Darauf antwortet die hl. Schrift, Eccl. 7, 30: „Das hab' ich gefunden, dass Gott den Menschen recht gemacht und dass er sich selbst in unzählige Fragen verwickelt hat [3].“ Darum ist sie notwendig für den Menschen selbst. Von einem Widerspruch derselben mit der Vernunfterkenntnis des Menschen kann keine Rede sein; dass die Wahrheiten der Offenbarung nicht begriffen werden können, hat seinen Grund darin, dass sie über, aber nicht gegen die Vernunft sind. „Allein, dass sie nicht wahr sein können, hat kein Naturalist bisher nachgewiesen [4].“

2. Die göttliche Offenbarung widerstreitet nicht dem persönlichen Glücke des Menschen. Hier wendet sich Alfons gegen jene, „welche sagen, die Offenbarung widerstreite

1) Kleinere Werke S. 94. — 2) A. a. O. S. 98.
3) A. a. O. S. 100. — 4) A. a. O. S. 97.

dem persönlichen Glück des Einzelnen, weil gar manche Dinge, welche die geoffenbarte Religion in diesem Leben uns vorhält, das Leben unglücklich machen, z. B. die Vorschriften der Gebote, das Verbot, die Leidenschaften unserer Neigung gemäss zu befriedigen, die Furcht vor dem Gerichte Gottes, die Androhung ewiger Peinen. Wir hingegen behaupten, dass der Ungläubige in seinem Unglauben niemals glücklich leben kann, und dass nur derjenige, der dem Lichte der Offenbarung folgt und das göttliche Gesetz beobachtet, auf dieser Welt persönlichen Glückes sich erfreuen kann" [1]). Denn worin besteht das Glück des Menschen? „Nicht in den leiblichen Vergnügen, sondern in der Ruhe eines von Lastern und ungeordneten Anhänglichkeiten freien Herzens [2])." Diese Ruhe aber entsteht aus der rechten Ordnung unserer guten Begierden und Handlungen. Darum muss der Mensch im Interesse des Friedens und der Ruhe seines Herzens den Grundsätzen der Welt entsagen und nach Tugend streben. Der Ungläubige, der sein Streben nur auf die Güter dieser Welt gerichtet, kann nicht glücklich sein; denn all diese Dinge dieser Welt befriedigen das Menschenherz nicht, sondern mehren nur dessen Unruhe und Qual, und gerade in der Zeit des Unglücks gewährt allein die Religion Trost und Stütze. Darum widerstrebt nicht nur nicht die Offenbarung dem Glück des Einzelnen, „sondern sie hat vielmehr den Zweck, den Menschen in der Zeit und in der Ewigkeit glücklich zu machen" [3]).

Aber die unerträglichen Gebote der Offenbarung! Welches sind denn diese? Alfons antwortet darauf: „Die geoffenbarten Gebote sind teils natürliche, teils positive Gebote. Die natürlichen Gebote sind dem Menschen von der natürlichen Vernunft selbst vorgeschrieben, damit er als Mensch lebe, und diese Gebote kann man nicht ab-

1) A. a. O. S. 107. — 2) A. a. O. S. 108.
3) A. a. O. S. 114.

weisen, ohne auf die Vernunft selbst Verzicht zu leisten. Die positiven Gebote aber sind dem Menschen vorgeschrieben in Ansehung des übernatürlichen Standes des ewigen Lebens, zu welchem der Mensch als unsterbliches Wesen von Gott bestimmt ist[1]." Somit weisen uns die Gebote des Evangeliums den Weg zur ewigen Glückseligkeit. Ausserdem hat Gott dem Menschen zur Beobachtung seiner Gebote auch seine Gnade gegeben; darum kann der Heiland mit Recht sagen: „Mein Joch ist süss und meine Bürde ist leicht!" Die Ungläubigen rufen: Freiheit! Freiheit! und verschaffen sich damit Anhang. Was für eine Freiheit meinen sie aber? Die Freiheit zu sündigen, die falsche Freiheit, eine Freiheit, welche alle ihre Anhänger ins Verderben führt. Das Evangelium dagegen verschafft den Gläubigen die wahre Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes, eine Freiheit, welche sie von den bösen Neigungen und der Sklaverei des Satan frei macht[2].

3. Die Offenbarung widerstreitet nicht der öffentlichen Ruhe: Mit dem staatlichen Frieden, sagen die Deisten, sei die Offenbarung unvereinbar. Denn weil sie die Duldung anderer Religionen verbiete, sei sie die Ursache zahlloser Empörungen und Streitigkeiten unter den Völkern. Gerade der Satz: Extra Ecclesiam nulla salus predige die krasseste Intoleranz. So sage Rousseau in seinem Emil: „Die Intoleranz ist ein schreckliches Dogma, welches die Menschen gegeneinander aufhetzt und sie allesamt zu Feinden des Menschengeschlechtes macht[3]."

Darauf giebt Alfons zunächst eine deductio ad absurdum des Toleranzgrundsatzes, indem er darauf hinweist, dass dann die eine Religion etwas als wahr verkünde, was bei der anderen als ein Unsinn und Aberglaube erachtet werde; sodann wenn die Toleranz auf dem Staatswohl und

1) A. a. O. S. 118. — 2) A. a. O. S. 121.
3) A. a. O. S. 125.

der Regierungspolizei beruhe, könnten mit der Zeit deren Interessen eine Änderung erfahren, und dem bisher Tolerierten die Duldung versagt werden. „Somit würde das Dogma, welches von den Ungläubigen im Interesse des öffentlichen Friedens als ein wesentliches Dogma der Religion angesehen wird, mit der Zeit zu einem dem Wechsel unterworfenen Gesetz sich gestalten. Sind also, muss man fragen, die wesentlichen Dogmen der Religion auch einer Änderung fähig [1])?" Was die Kriege und Revolutionen anbelangt, so ist nicht Christus und die Kirche daran schuld, sondern die Feinde der von der Kirche gelehrten Wahrheiten, indem sie sich von ihr und ihren Lehren trennen wollten. Die von unserer Kirche verkündete Religion verbietet die Sünden und befördert die guten Sitten, aber gerade damit befördert sie auch den öffentlichen Frieden. Dies ist eine Wahrheit, welche durch die Erfahrung handgreiflich bestätigt wird; in jenen Ländern, wo der Gehorsam gegen die Kirche am meisten blüht, dort sieht man den Frieden in vollster Herrschaft [2]).

Darum weit entfernt, dass die Offenbarung dem Gemeinwohl schädlich wäre, ist sie für dasselbe vielmehr notwendig, weil sie auch, wozu trotz aller Behauptungen der Gegner die Naturerkenntnis nicht im stande ist, einen jeden zur beharrlichen Erfüllung seiner Pflichten antreibt. Dazu genügen die Staatsgesetze mit ihren Strafandrohungen nicht, weil diese auf die innere Gesinnung des Menschen keinen Einfluss haben. Die Autorität einer Regierung vollends findet ihren besten Bundesgenossen in der Offenbarungs-Religion, welche den Unterthanen die Lehre verkündet: „Es giebt keine Gewalt ausser von Gott", und damit die Regierungen mit einer höheren Weihe umkleidet. Darum ist es nur konsequent, wenn Rousseau in seinem genannten

1) A. a. O. S. 126. — 2) A. a. O. S. 127.

Buche nicht blos der Offenbarung, sondern auch der weltlichen Obrigkeit den Krieg erklärt.

Wenn gar Einführung allgemeiner Gütergemeinschaft gefordert wird als Mittel zur Begründung allgemeinen Menschenglückes, so ist das eine Illusion: „denn daraus würde allgemeines Unglück entstehen“ . . . denn wie würde man einen Menschen finden, der sich einem andern unterordnen und ihn bedienen wollte, wenn er selber ebenso mit Glücksgütern und Ehren beschert wäre? So würde auch der Unwissende keinen Lehrer, der Kranke keinen Arzt finden, und wer etwa durch einen Unglücksfall um Hab und Gut gekommen wäre, hätte niemand, den er um Hilfe angehen könnte. . . . Die Religion ist es, welche alle menschlichen Bedürfnisse ordnet; sie macht, dass der Reiche dem Armen zu Hilfe kommt, dass der Arme dem Reichen dient, dass der Gelehrte den Ungelehrten unterrichtet. Auf diese Weise ist einem jeden in seinen persönlichen Bedürfnissen geholfen und alle Missverständnisse sind ausgeglichen; denn diese wechselseitige Hilfeleistung ersetzt vollkommen die Ungleichheit in der Verteilung der Glücksgüter und begründet die öffentliche Ruhe [1]).

Endlich ist noch zu der Anklage der Intoleranz, welche gegen die Kirche erhoben wird, zu bemerken, dass die Annahme einer Gleichberechtigung aller Religionen unvereinbar ist mit der Thatsache des Einen wahren Gottes. Aus dieser Thatsache folgt die Notwendigkeit einer Einen wahren Kirche, und das ist die Katholische, und das ist auch der Inhalt des Satzes: Extra Ecclesiam nulla salus. Eine Toleranz aber, wie der Deismus sie gehandhabt wissen will, führt, wie das die Entwicklung des Protestantismus zeigt, zum vollendeten Atheismus: „Gegen diesen haben dann freilich die Protestanten selbst in ihren Schriften mit grossem Eifer sich ausgesprochen; allein sie müssen gestehen, dass

1) A. a. O. S. 133.

sie selbst zu diesem Verderben den Anstoss gegeben haben, da sie der Denkfreiheit in Sachen der Religion Vorschub leisteten, so dass sie jetzt trotz aller Anstrengung dem Übel nicht mehr zu steuern vermögen [1])."

§ 5.

Die apologetischen Beweisthemata des hl. Alfons.

Um die im Vorstehenden dargelegten apologetischen Erörterungen würdigen zu können, ist es notwendig, die Angriffe der damaligen Gegner des Christentums kennen zu lernen. H. Hettner, der beredte Anwalt der Aufklärung, schildert jene Zeit und ihre Geistesrichtung mit den Worten: „Es entsteht eine Erregung der Geister und eine so tiefe und allgemeine Umwälzung in den Meinungen und Gesinnungen der Menschen, wie eine ähnliche Erregung und Umwälzung seit der grossen Reformation des XVI. Jahrhunderts nicht mehr vorhanden gewesen. Die Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts nimmt das vorzeitig unterbrochene Werk der Reformation des XVI. Jahrhunderts nicht nur wieder auf, sondern bildet es selbständig und eigenartig weiter. Ihre Gedanken und Forderungen sind kühner und vordringender, rückhaltsloser und unerschrockener, die Reformation ist theologisch, die Aufklärung philosophisch. In Luther war der Begriff der Offenbarung unangetastet geblieben; die neue Denkweise leugnet den Begriff der göttlichen Offenbarung und stellt auch die religiöse Erkenntnis lediglich in das menschliche Denken und Empfinden. ... Nichts gilt blos darum, weil es überliefert und von aussen auferlegt ist. Einzig das freie, rein auf sich selbst gestellte Denken entscheidet über Wahrheit und Berechtigung der Dinge, über die sittlichen und gesellschaftlichen

1) A. a. O. S. 138.

Rechte und Pflichten. Die Vernunft hat die verlorene Selbstherrlichkeit wieder erobert; der Mensch kommt wieder zur Besinnung über sich selbst; die alten Anschauungen und Überlieferungen, welche vor ihr nicht standhalten, werden zertrümmert, wie hohle Götzen [1]." So wird die französische Philosophie — und sie ist es, gegen welche vor allem Alfons polemisiert — vorwiegend Opposition gegen die geltenden Dogmen und die bestehenden Zustände in Kirche und Staat. Es giebt keine Schranke, vor welcher diese negative destruktive Tendenz Halt macht. Hatten die englischen Deisten mit ihrer Annahme eines Weltenschöpfers, der nach Erschaffung der Welt sich wieder zur Ruhe gesetzt und diese Welt den ihr eingeschaffenen Gesetzen überlassen, geglaubt, dennoch das Dasein Gottes behaupten zu können, so zeigten alsbald Bayle, Voltaire, Diderot und die anderen Encyklopädisten, dass die Konsequenz des Deismus der Materialismus sei und sein müsse. Oder ist es nicht eine konsequente Folgerung zu sagen, dass, wenn die Welt aus sich selbst bestehe, sie auch von Anfang an aus sich selbst bestanden hätte, so dass die Annahme eines Weltschöpfers völlig überflüssig und belanglos ist? Damit sind die Offenbarungswahrheiten in ihrem ganzen Umfang in Frage gestellt; damit ist aber auch den katholischen Apologeten ihre Aufgabe vorgezeichnet. So sind denn auch von Alfons in seinen apologetischen Schriften als Beweisthemata behandelt:

I. Das Dasein Gottes;
II. Die Möglichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung;
III. Die Wahrheit der Offenbarung: Echtheit der heiligen Schriften bewiesen durch Weissagung und Wunder;
IV. Die Wahrheit der katholischen Kirche.

---

1) H. Hettner, Litteraturgeschichte des XVIII. Jahrhunderts, II² S. 543.

I. Beweise für das Dasein Gottes.

1. Angeborene Gottesidee?

Es wurde schon oben darauf hingewiesen, dass Alfons, ehe er an die Ausführung der Gottesbeweise herantritt, die Voraussetzung der angeborenen Gottesidee macht. Allerdings ist die Versuchung zu einer solchen Annahme, zumal für eine apologetische Beweisführung gegenüber dem religiösen Zweifel, keine geringe; allein die Wahrheit einer Idee wird eben doch nur erkannt durch die Prüfung ihres Ursprungs und diese weist uns bei Untersuchung der Gottesidee auf die Aussenwelt bezw. auf die Welt der inneren und äusseren Erfahrung. Auch hier gilt das Axiom: Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu. Wenn die Väter von einer angeborenen Gotteserkenntnis reden und dieselbe als eine Vorausnahme (eine πρόληψις) der durch das reflektierende Denken zu gewinnenden Erkenntnis bezeichnen, so wollen sie damit nur besagen, dass Gott den Geist und das Herz des Menschen so eingerichtet habe, dass er die Fähigkeit und von Natur aus auch den Drang besitze, Gott zu suchen; es ist also keine objektiv unmittelbare Gotteserkenntnis; sagen sie doch selbst, dass es keine andere Erkenntnis Gottes gebe, als diejenige, welche die Seele durch die Betrachtung der Geschöpfe Gottes gewinnt[1]). Eine derartige Interpretation ist aber bei Alfons bei dem ganzen Kontext der angeführten Stelle nicht wohl möglich.

Aber wir müssen uns noch die Frage beantworten: Wie kommt Alfons zu der Annahme einer angeborenen Gottesidee? Mit dieser Annahme glaubt Alfons die Thatsache der Übereinstimmung aller Völker im Gottesglauben erklären zu sollen. „Jedenfalls," schliesst er seine diesbezüglichen Ausführungen, „ist es eine zweifellose Thatsache, dass

1) Vgl. Scheeben, Dogmatik I S. 469.

die Existenz einer Gottheit von allen Menschen geglaubt worden ist[1])."

Ist es aber notwendig, um diese Thatsache zu erklären, zu einer angeborenen Gotteserkenntnis seine Zuflucht zu nehmen? Diese Thatsache, dass der Gottesglaube Gemeingut aller Völker ist, findet ihre Erklärung vollauf in der Uroffenbarung und Tradition der Völker[2]). Und gerade auch hier zeigt die vergleichende Religionswissenschaft in der ethymologischen Erklärung der Götternamen, dass die Denkthätigkeit des Menschengeistes es war, welche ihn zum Gottesglauben geführt hat; es zeigt sich in diesen Gottesnamen der Gedankengang des kosmologischen wie des ideologischen Gottesbeweises; nicht weniger sind es die Phänomene des Willens und der Liebe, der Freiheit und Pflicht, welche den Menschen zur Gotteserkenntnis geführt und auch die religiöse Reflexion ist hier keineswegs ohne Einfluss auf die Annahme des Gottesglaubens. Also auch ohne Voraussetzung eines angeborenen Gottesbewusstseins, auf dem Weg der Beweisführung allein ist es möglich, zur Erkenntnis Gottes zu gelangen und darin findet auch die Thatsache der allgemeinen Verbreitung des Gottesglaubens unter den Völkern ihre Erklärung.

2. Die Gottesbeweise

werden von Alfons nicht in dem Masse entwickelt, wie es für die modernen Apologeten notwendig geworden ist. Sein Ausgangspunkt ist das Kausalitätsgesetz, und damit hat er für seine Zeit eine unanfechtbare Position; ist es doch erst dem modernen Unglauben eingefallen, auch dieses Gesetz in Frage zu stellen und zu leugnen.

Auf Grund des Kausalitätsgesetzes gewinnt Alfons fünf Beweisgänge für das Dasein Gottes: der Kausalitätsbeweis,

1) Kleinere Werke S. 25.

2) Vgl. darüber Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes, Münster 1856.

der nomologische Beweis, der Kontingenzbeweis, der Beweis aus der Bewegung der Körper und der Beweis aus der Existenz immaterieller Seelen. Alfons begnügt sich somit mit dem kosmologischen Beweisgang und lässt die psychologischen Beweise bei Seite.

II. Die Offenbarung.

1. Die Möglichkeit der Offenbarung

näher zu untersuchen, hält Alfons für überflüssig. Er schreibt hierüber in seinem Schriftchen gegen die modernen Ungläubigen: „Was den Beweis für die Möglichkeit der Offenbarung betrifft, so wollen wir uns nicht länger damit aufhalten; denn einerseits ist der Mensch nicht unfähig, sie zu empfangen, und anderseits kann Gott uns dieselbe mitteilen; und selbst, wenn der Mensch von Natur unfähig wäre, sie zu empfangen, so vermag ja Gott durch seine Allmacht, dass er sie fasse. Es ist also unnötig, mit der Untersuchung dieses Punktes Zeit zu verlieren [1])."

So ganz leicht hätte Alfons diese Frage doch nicht erledigen sollen, zumal gerade Locke, den er öfters nennt, es war, welcher gerade durch den Hinweis auf den Offenbarungsinhalt die Möglichkeit der Offenbarung zu bekämpfen begann, worin ihm dann der Rationalismus nachgefolgt ist. Indes hat Alfons doch in seinen eben angeführten Worten die Punkte berührt, auf Grund deren die Möglichkeit einer Offenbarung sich ergiebt. Das ist von seiten Gottes, als einer freien Persönlichkeit, die Mitteilungsfähigkeit, und von seiten des Menschen, die Empfänglichkeit für die Offenbarungswahrheiten. „Empfänglichkeit auf seiten des Menschen, mitteilsame Liebe auf seiten Gottes; Sehnsucht auf seiten des menschlichen, heilsbedürftigen Herzens, liebevolle Herablassung auf seiten des allmächtigen Gottes; Verlangen nach mehr Licht von seiten des irrenden Geistes, überströmende Klarheit von seiten der göttlichen Allwissen-

1) Kleinere Werke S. 33.

heit und Weisheit: dies sind etwa die Momente, welche die Möglichkeit einer Offenbarung des unendlichen Geistes an den endlichen Geist erkennen lassen[1])." Dazu käme dann noch ein Argument aus dem Inhalt der Offenbarung, indem eine übernatürliche Erhebung und Belehrung des Menschen möglich ist von seiten der Wahrheit selbst, welche Gegenstand der Offenbarung und Lebensziel des Menschen ist. In Gott ist ja eine unerschöpfliche Fülle von Wahrheit, zu deren beseligenden Erkenntnis der Mensch in verschiedener Weise berufen werden kann. Wenn der Rationalismus seit Locke, insbesondere seit Kant und Fichte geltend macht, es handle sich bei der Offenbarung um fremdartige, irrationale Lehren und unbegreifliche Mysterien, so übersieht er die universale Anlage des Menschengeistes für die Wahrheit; er leidet an dem Irrtum, dass diese Lehren dem Menschengeiste fremdartig sein sollen, weil sie positive Offenbarung sind und als solche sich mit den höchsten und letzten Zielen des Seins und des Geistes befassen.

Wenn Alfons auf die Möglichkeit der Offenbarung auch nicht näher eingeht, so lässt er das Problem deshalb nicht unberücksichtigt: er beweist die Wirklichkeit und Wahrheit derselben und damit hat er auch die Möglichkeit derselben nachgewiesen.

2. Die Notwendigkeit der Offenbarung.

Die Notwendigkeit der Offenbarung ist eine doppelte, eine absolute und eine relative; erstere bei der Voraussetzung einer übernatürlichen Zielbestimmung der Menschheit, letztere im Interesse der religiösen Entwicklung des Menschengeschlechtes. Alfons beweist bei der stillschweigenden Voraussetzung der übernatürlichen Bestimmung des Menschengeschlechtes die Notwendigkeit der Offenbarung aus der Irrtumsfähigkeit der menschlichen Vernunft, welche

1) Schanz, Apologie des Christentums. 2. Aufl. II^2. S. 366.

zudem, durch die Leidenschaften geschwächt, unfähig geworden, das eigentliche Endziel des Menschen sicher und irrtumslos zu erkennen. Die thatsächlich erfolgten Irrgänge des Menschengeistes, wodurch dieser seine ganze Unfähigkeit eingestanden, aus eigenen Kräften das ihm gesetzte Ziel zu erreichen, und die Irrgänge der antiken Philosophie beweisen deutlich, mit welch gewaltiger Überschätzung der Rationalismus der menschlichen Vernunft begegnet.

Hingegen lässt Alfons fast ganz unberücksichtigt das Bedürfnis nach Erlösung, welche das ganze ausserchristliche Heidentum erfüllt und welchem es in seinen Opfern einen so entsetzlichen Ausdruck gegeben [1]). Zeigt sich doch im Heidentum die Thatsache eines unversöhnten Missklanges im menschlichen Leben und einer der höheren Vermittlung und Sühnung bedürfenden Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes überall anerkannt und diesem schmerzlichen Empfinden oft ergreifenden Ausdruck gegeben, wie z. B. in der Prometheussage. Und gerade in der bei allen Völkern verbreiteten Messias- und Erlöserhoffnung zeigt sich die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit.

III. Die Wahrheit der Offenbarung.

Kriterien der Offenbarung kennt Alfons äussere und innere. Als erstere nennt er die Wunder und Weissagungen, als letztere die sittliche Erhabenheit der Offenbarung über die Lehren aller anderen Religionen.

1. Das Wunder.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass die prinzipielle Leugnung des Wunders erst sehr spät bei den Gegnern des Christentums in Aufnahme gekommen ist. Zwar war das Wunder, wie das bei der ihm stets zugestandenen fundamentalen Bedeutung nicht überraschen kann, immer Angriffen

1) Vgl. Weiss, Apologie des Christentums. 1. Aufl. II, S. 252 ff. Lüken, Traditionen des Menschengeschl. S. 300 ff.

der Gegner ausgesetzt; allein diese suchten die von den Christen zur Bestätigung ihrer Lehre angeführten wunderbaren Thatsachen nur ihres göttlichen Charakters zu entkleiden und als Werke von Dämonen oder unbekannter Naturkräfte hinzustellen. An eine prinzipielle Leugnung dachten sie nicht. Erst die moderne Aufklärung, vorab der Deismus, begann den Kampf gegen das Wunder mit aller Energie und behauptete die Unmöglichkeit solcher wunderbaren Thatsachen. Daraus erwuchs auch für die Apologeten eine neue Aufgabe. Hatten die Alten sich damit begnügen können, die Glaubwürdigkeit der einzelnen Berichte zu verteidigen, die philosophische Skepsis verlangte ein anderes; jetzt stand das Wunder als solches im Vordergrund des Streites, es handelte sich jetzt um den Wunderbegriff.

Wie begegnet Alfons diesen Angriffen?

Wiederholt kommt er auf die Wunder zu sprechen [1]). Als Charakteristikum des Wunders giebt er an, dass es die natürlichen Kräfte übersteige; weshalb nur Gott Wunder wirken könne. „Es ist aber unmöglich, dass Gott durch Wunder eine Lehre bestätige, welche falsch ist." Damit hat Alfons bereits die Zweckbeziehung mit in den Begriff des Wunders aufgenommen. Das Wunder kann nur den Zweck haben, zu Gott und dem Göttlichen hinzuleiten, zur Stärkung des Glaubens und Förderung des sittlichen Lebens beizutragen.

Mit dieser Auffassung des Wunders hat Alfons den Boden gewonnen zur Beurteilung der Wunder ausserhalb des Christentums. Sie sind keine wahren Wunder, sondern Blendwerk und Täuschung des Teufels. „Gott lässt aber nie zu, dass solche Blendwerke von den Teufeln zur Bestätigung einer falschen Lehre geschehen, wodurch die

1) Vgl. Kleinere Werke S. 47. u. 210.

Menschen verleitet würden, Irrtümer gegen den wahren Glauben für wahr zu halten [1])."

Und an einer andern Stelle: „Wem ist unbekannt, dass die Wunder, deren die Heiden sich rühmten, entweder nur erdichtet oder aber Wirkungen natürlicher Kräfte waren?" Von den Wundern des Apollonius von Tyana wird dann noch gesagt, dass, „wenn sie wahr gewesen, seien sie Wirkungen der bösen Geister [2])."

Damit befindet sich Alfons in Übereinstimmung mit den Vätern. Auch sie betrachten nicht schlechthin die Wunder anderer Religionen als Mythus und Betrug, sondern nehmen an, dass die falschen Propheten durch dämonische Kräfte einzelne wunderbare Wirkungen hervorbringen konnten. Was aber die heidnischen Wunder anbelangt, so weisen sie deren Gleichstellung mit den Wundern Christi energisch zurück. Augustinus warnt vor der Gleichstellung des Apollonius und Apulejus mit Christus und weist auf den offenbaren Betrug hin.

Alfons kennt dann auch schon jenen Einwand, der namentlich auch in der neueren Zeit gegen das Wunder ausgespielt wird. Wir wüssten nicht, wie weit die Kräfte der Natur reichen und könnten darum auch kein Wunder behaupten.

Darauf meint Alfons: In betreff der Natur ist es wohl wahr, dass wir nicht alle ihre Wirkungen kennen. Gleichwohl giebt es Thatsachen, von denen wir nach dem Zeugnisse unserer natürlichen Vernunft und auf Grund der allgemein zutreffenden Erfahrungsthatsachen zugestehen müssen, dass sie nicht anders als nur durch göttliche Macht geschehen konnten [3]). Als Beispiel führt er dann an, dass das Meer sich teilt oder der Felsen Wasser giebt, oder ein

1) Kleinere Werke S. 48.
2) Wahrheit des Glaubens. Regensburg. Ausg. S. 292.
3) Kleinere Werke S. 47 f.

Leichnam, der schon vier Tage im Grabe liegt, wieder lebendig hervorgeht.

Damit trifft Alfons den seit dem Erscheinen von Tyndalls „Fragmenten aus den Naturwissenschaften" so beliebt gewordenen Einwurf gegen die Wunder, als seien die Wunderberichte auf Rechnung unzureichender Naturkenntnisse zu setzen. Mit Recht bemerkt auf diese Forderung einer umfassenden Kenntnis aller Naturkräfte ein moderner Apologet: „Man hat in der Wissenschaft um so mehr Vertrauen auf die Richtigkeit der Resultate, je enger das Gebiet ist, welches sich der Fachmann zu seiner Domäne auserwählt hat. Warum will man also für die Beurteilung eines Wunders die sonst überall, unbeschadet der Naturkenntnis im einzelnen, anerkannte Unmöglichkeit der Kenntnis aller Naturkräfte verlangen? Auch hier muss es genügen, diejenigen Kräfte und Gesetze zu kennen, welche dem speziellen Gebiet angehören, innerhalb dessen sich das wunderbare Ereignis zuträgt. Selbst in diesem Gebiete ist es nicht notwendig, dass man die genaue Grenze des Naturgesetzes anzugeben vermag; es genügt, negativ diese Grenze zu bestimmen, d. h. nachzuweisen, dass das Wunder so weit über der denkbaren Grenze liegt, dass es unmöglich noch innerhalb dieselbe fallen kann [1])."

2. Die Weissagung.

Ein anderes Kriterium der Offenbarung ist die Weissagung. Sie ist das bestimmte Vorauswissen und Vorausverkündigen eines entfernt zukünftigen Ereignisses, zu dessen Kenntnis oder Berechnung in der Gegenwart jeder Anhaltspunkt fehlt. So kann die Weissagung nur vom göttlichen Geist ausgehen, der erhaben ist über die Schranken dieser Zeitlichkeit und der an sich alles umfasst, was ist. So haben auch alle Völker die Weissagung als einen Ausfluss

1) Schanz, Apologie II. S. 449. Vgl. dazu Hettinger, Apologie des Christentums I, 2. S. 114 ff. 7. Aufl. S. 289 ff.

des göttlichen Geistes aufgefasst. „Denn es ist ein Kennzeichen der Gottheit, die zukünftigen Dinge so vorauszusagen, dass die Voraussage die menschliche Natur übersteigt und durch die Erfüllung bewiesen wird, dass der göttliche Geist dieses vorausverkündet hat . .[1])." Die Offenbarung hat denn auch die Weissagung in ihren Heilsplan aufgenommen. Die Propheten des Alten Bundes werden die Verkündiger und Träger der Messiashoffnungen der Völker. In klarer und bestimmter Weise entwerfen sie das Bild des kommenden Erlöserreiches; sie schildern die Zeichen der Zeit, in welcher der Messias kommen wird; kennen seine Lebensverhältnisse, seinen Tod und seine Verherrlichung und doch ist das alles wieder so geschildert, dass eine absichtliche Anpassung eines Betrügers an das von den Propheten entworfene Messiasbild ein Ding der Unmöglichkeit ist, nicht zuletzt aus dem Grunde, weil manche Züge des Messiasbildes erst durch die thatsächliche Erfüllung durch den Messias der Welt zum Verständnis gebracht wurden. Darum bildet die Erfüllung dieser Weissagungen einen nicht geringen Beweis für die Wahrheit der Offenbarung. „Wenn ein einzelner Mensch," sagt einmal Pascal, „ein Buch voll Weissagungen auf Jesus Christus geschrieben hätte, und Jesus Christus wäre wirklich erschienen, in der Zeit und in der Weise, wie es vorausgesagt ward, so wäre das ein Beweis unendlicher Geisteskraft. Aber hier erscheint noch viel mehr. Es ist eine Folge von Männern durch viertausend Jahre hindurch, welche gleichmässig und ohne Unterschied einer nach dem andern dieses Ereignis verkünden[2])."

Darum hat Alfons mit Recht die Weissagungen des Alten Testamentes und ihre Erfüllung zum Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung gemacht.

---

1) Origenē, Contra Celsum VI, 10.
2) Pens. p. II. art. 11.

Die Zeit der Ankunft des Messias zeigt ihm die Weissagung des sterbenden Patriarchen Jakob, dass das Szepter nicht von Juda weichen werde, und die Weissagung bei Daniel (Zeitangabe der Jahreswochen). Beides ist erfüllt zur Zeit Christi: denn da „gab der römische Senat den Juden einen Ausländer, Herodes, zum Könige; und in der Folge erklärte der Kaiser . . . . Judäa als römische Provinz und übertrug die Zivilgewalt dem von ihm gesendeten Landpfleger. Zur Zeit des Titus endlich wurde den Juden auch ihre Gewalt in kirchlichen Dingen entzogen. So haben also die Juden zur Zeit des Titus oder doch zur Zeit Hadrians alle ihre Gewalt gänzlich verloren. Dies aber ist ein Beweis, dass der Messias schon zu jener Zeit gekommen ist“ [1]).

Gerade die Zerstreuung der Juden ist ein Beweis für das bereits erfolgte Erscheinen des Welterlösers, und es ist eine merkwürdige Ironie der Weltgeschichte, dass Israel gerade wegen seiner falschen Messiashoffnung sein Verderben fand durch das Schwert der Römer. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, wie Alfons in einer uns fremden Weise die Schicksale des Judenvolkes als einen Beweis für die Wahrheit der Offenbarung ansieht. Nicht darin, dass dieses Volk von den andern Völkern verachtet und ausgestossen ist, wie zur Zeit der Ghetti, liegt der Wahrheitsbeweis, sondern die Thatsache, die Alfons nur kurz berührt (§ 4), dass dieses Volk erhalten bleibt und zwar im Widerspruch mit dem allgemeinen welthistorischen Gesetz, wonach besiegte Völker aufgesogen werden von der stärkeren Nationalität: In diesem eigenartigen, einzig dastehenden Geschichtsphänomen liegt der Beweis, den dieses Volk in seiner Existenz schon für die Wahrheit der Offenbarung zu erbringen hat. Denn „das ist eine Erscheinung so wunderbarer Art, dass nur Gewohnheit oder Stumpfsinn gleichgültig daran vorübergehen kann. Israel soll bleiben, unge-

1) Wahrheit des Glaubens S. 147.

mischt unter den Völkern, ein Schatten, der überallhin dem Kreuze folgt, wo nur immer dieses aufgerichtet wird, der stumme und doch so laute Zeuge der evangelischen Geschichte, zum unfreiwilligen Bekenntnis der Messianität Christi und seiner eigenen Verwerfung und als Werkzeug der Pläne Gottes“ [1]).

Alfons betont dann noch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels und den vergeblichen Versuch Julians, durch einen Neubau auf den alten Tempelfundamenten das Wort des Herrn, dass kein Stein auf dem andern bleiben werde, Lügen zu strafen.

IV. Die Wahrheit der katholischen Kirche.

Den Beweis für die Wahrheit der Kirche führt Alfons aus den vier Eigenschaften der Kirche: der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, von welchen er die beiden letzteren besonders betont. Die Katholizität sieht er lediglich in der Thatsache, dass die Kirche unaufhaltsam sich ausgebreitet hat trotz aller sich ihr entgegentürmenden Schwierigkeiten, die sich ergaben aus den Anforderungen, welche die neue Lehre an Kopf und Herz ihrer Anhänger stellte, wie auch aus der Persönlichkeit ihrer ersten Verkündiger, die als ungebildete Fischer den Kampf aufnehmen mussten mit der griechisch-römischen Kulturwelt. Wie im einzelnen diese Schwierigkeiten sich offenbarten, lässt Alfons unbesprochen. Es waren die drei Mächte der heidnischen Religion, der heidnischen Wissenschaft und des heidnischen Staates. Indem damals erstere durch das Christentum sich angegriffen fühlte, erhob sich eben diese naturalistische Richtung zu neuer Kraft. Diese Verjüngung der Lebenskraft des Heidentums zeigte sich in der erfolgreichen Assimilation der fremden religiösen Elemente, wie auch in der Apotheose neuer Gottheiten und der Entwicklung des Kul-

1) Hettinger, Apologie des Christentums I². S. 372. 7. Aufl. II. S. 378.

tus des Genies. Die heidnische Wissenschaft war in zweifacher Weise ein Hindernis für die Ausbreitung der Kirche sowohl durch ihre negative Kritik, mit welcher sie in den verschiedenen Streitschriften das Christentum angriff [1]), als auch durch positive Förderung der Kulturaufgaben der Menschheit. Der heidnische Staat endlich trat der Kirche in direkter Verfolgung entgegen, deren Grösse und systematische Konsequenz man vergebens zu bestreiten sucht [2]).

Aber auch das muss gesagt werden, dass die Kirche von Anfang an die Idee des Universalismus gehabt hat, und zwar aus sich selbst. Wenn auch die Apostel erst allmählich sich von ihren partikularistischen Vorurteilen bis zu derselben durchrangen, so ist es doch verfehlt zu sagen, diese Idee wäre der Kirche von aussen her gewissermassen aufoktroyiert worden (Verfolgungen), oder sie wäre auf dem Weg der Nachahmung oder in dem Streben nach äusseren Vorteilen dazu gelangt. Die Weissagungen der Propheten und die Aussprüche Christi betonen stets den universalistischen Gedanken.

Endlich ist unter allen Konfessionen, welche das Prädikat „christlich" sich beilegen, einzig die katholische Kirche diejenige, welche in lebendigem Zusammenhang mit Christus steht. Dieser historische Zusammenhang allein schon legitimiert die Kirche als die wahre. Dazu kommt noch, dass sie allein unter allen andern Religionsgenossenschaften die Prärogative der Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit hat [3]).

---

1) Mausbach, Christentum und Weltmoral. Münster 1897.

2) Mommsen, Römische Geschichte. V. Der Religionsfrevel nach römischem Recht in der Historischen Zeitschrift. LVIV. München-Leipzig 1890. S. 389—429. Vgl. den Artikel: Christenverfolgungen in der Realencyklopädie von Kraus I. S. 215 ff.

3) Die Ausführungen des hl. Alfons über Primat und Infallibilität vgl. unten.

§ 6.

Schlussbetrachtung.

Es sind die hauptsächlichsten Angriffe gegen die Offenbarungslehre, welchen Alfons in seinen apologetischen Schriften entgegenarbeitet. Seit den Tagen des Heiligen hat sich indes das Gebiet der Apologetik sehr erweitert, in einem Umfang, von dem man im vorigen Jahrhundert kaum eine Ahnung hatte. Dadurch, dass die Naturforschung mit ihren von Tag zu Tag sich mehrenden Resultaten, die Bibelkritik, die vergleichenden Religions- und Sprachwissenschaften zu neuen Angriffen gegen die Offenbarung missbraucht werden, erwachsen dem Apologeten ganz neue Aufgaben. Mit den Angriffen haben auch die Mittel der Verteidigung sich gemehrt. Keilinschrift und Hieroglyphen, neue Entdeckungen auf den verschiedensten Gebieten, liefern dem Apologeten immer neue Waffen, um die Angriffe der negativen Kritik abzuwehren. Wenn so das apologetische Material des hl. Alfons der Ergänzung bedarf, so kann doch nicht bestritten werden, dass seine Werkchen in ihrer populären Darstellung der apologetischen Probleme als Volkslektüre der weitesten Verbreitung wert sind, zumal in unseren Tagen, wo das Proletariat und seine Führer das Erbe der sog. liberalen Aufklärung angetreten und breite Massen des Volkes der materialistischen Welt- und Lebensanschauung zugeschworen haben. Mit fliegenden Fahnen ist das Proletariat unserer Tage in das Lager des Materialismus übergegangen, entweder aus dem instinktiven Gefühl oder dem klar erkannten Bewusstsein, dass sich hieraus Kapital für die Revolution schlagen lasse [1]). Wenn es darum in allererster Linie Pflicht

1) Bei Besprechung von Häckels „Welträtsel" äussert sich die „Neue Zeit" über die Bedeutung des Materialismus für den Sozialismus also: „Haben wir je aus einer einzelnen Schrift, die in den letzten Jahren erschienen ist, einen überwältigenden Eindruck davon empfangen, eine wie unübertreffliche, aber auch eine wie unentbehrliche Waffe der proletarische Massenkampf am historischen Materialismus besitzt, so aus diesem Buche Häckels." „Neue Zeit". XVIII. Jahrg. I. Band. S. 418.

der Gesellschaft ist, diese Massen dem Materialismus wieder zu entreissen und der christlichen Weltanschauung zuzuführen, dann sind populäre apologetische Schriften, welche in leicht fasslicher Weise die Hauptirrtümer des Materialismus aufzeigen und die gewöhnlichen Angriffe gegen die Offenbarung zurückweisen, von der grössten Bedeutung. Diesem Zweck aber entsprechen die Schriften des hl. Alfons wie wenige.

2. Abschnitt.

Die dogmatischen Schriften.

War Alfons auf der einen Seite unaufhörlich thätig, die Angriffe der Aufklärung gegen das Christentum zurückzuweisen, so übersah er doch keineswegs die Diskussion jener dogmatischen Fragen, welche seine Zeit bewegten. Die Gnadenlehre war es, welche durch den Bajanismus bzw. Jansenismus wieder in den Vordergrund des theologischen Interesses gerückt worden war. Der Augustinerpater Gianlorenzo Berti, geb. 1696 zu Serravezza in Toscana, Professor an der Universität Pisa, hatte in seiner Theologia historico-dogmatico-scholastica seu libri de theologicis disciplinis (Romae 1739—1747) das Lehrsystem der Augustinerschule lebhaft verfochten. Er ward wiederholt darob des Jansenismus verdächtigt, auch von dem Jesuiten Zaccaria angegriffen, ohne dass es jedoch seinen Gegnern gelungen wäre, eine Verurteilung seines Werkes zu erlangen. Dies ward Anlass zu einer lebhaften Diskussion über die Gnadenlehre der Kirche, an welcher auch Alfons sich beteiligte.

Eine Äusserung Muratoris über Übertreibungen in der Marienverehrung brachte eine Diskussion über mariologische Fragen, vorab über die Immaculata Conceptio B. M. V.; ausserdem bewegte die Frage der Infallibilität des Papstes die Geister nicht wenig. Jeder dieser Fragen brachte Alfons sein vollstes Interesse entgegen und nahm in längeren oder kürzeren Abhandlungen dazu Stellung; wie in seiner grossen Moral sehen wir ihn auch hier bemüht, die Gegensätze möglichst zu vermitteln und zu überbrücken, wenngleich ihm das hier nicht so gelungen ist, wie in seiner Moral. Es ist

stets das apologetische Interesse, das ihm die Feder in die Hand drückt; wo er Gefahr fürchtet für die Reinheit der kirchlichen Lehre, erhebt er warnend seine Stimme. Für die nähere Untersuchung ergeben sich für uns nachstehende drei Abschnitte.

1. Kapitel.

Die Gnadenlehre des hl. Alfons.

§ 1.

Die Gnadenlehre des Jansenismus.

Die jansenistischen Irrtümer über die Wirkungsweise der göttlichen Gnade im Menschen sind eine Folgerung aus dem anthropologischen Grundirrtum der ganzen Häresie von dem Urstand: die Vollkommenheit des Urstandes gehörte zur Integrität der menschlichen Natur. Zu dieser Integrität gehört nach jansenistischer Anschauung auch die Selbstbestimmbarkeit. Denn der Wille als blosse Naturanlage ist die reine Indifferenz zwischen Gut und Bös, die erst durch ein ab extrinseco eingreifendes Agens in ihrer Entscheidung bestimmt wird. Das war im Urstand die Liebe Gottes, welche aber nicht ein für die Kraft des Menschen nie zu erlangendes Gut wäre, sondern vielmehr von dem Menschen durch seine Willensbethätigung erlangt wird, die also kein von Gott gegebenes freies Gnadengeschenk ist, sondern ein Debitum sanae naturae, weshalb auch Jansenius die bereits verurteilte prop. 55 des Baius anerkannte: „Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur [1])." All das ist mit dem Sündenfall verloren gegangen. War aber die Gnade des Urstandes die, dass die fleischliche Konkupiszenz der höheren Natur vollständig untergeordnet war, so tritt nunmehr nach dem Falle diese Konkupiszenz, nachdem der schützende Damm durchbrochen ist, mit um so

1) Denzinger, Enchir. 935.

grösserer Heftigkeit auf, so zwar, dass sie mit nötigender Gewalt (necessitudo) den Willen determiniert. Dieser selbst, der Gnade der Selbstbestimmbarkeit verlustig gegangen, ist dennoch frei; jedoch nicht, als ob damit die libertas a coactione et necessitudine gegeben wäre, sondern die Jansenisten gestehen dem menschlichen Willen nur eine libertas a coactione zu, lassen ihn dagegen dem inneren Zwang unterworfen sein. Mit innerer Nötigung will in statu naturae lapsae das von der sinnlichen Lust gefesselte Willensvermögen das Böse. Der Hauptwiderspruch des Jansenismus liegt nun darin, eben diesem der Selbstbestimmung beraubten menschlichen Willen seine Entscheidungen als Sünde anzurechnen bzw. seine guten Entscheidungen zu belohnen.

Diese Auffassung der Willensfreiheit zieht natürlich ein Gnadensystem nach sich, welches dem extremen Prädestinationismus nicht sehr ferne steht. Die Gnade im jansenistischen Sinne ist nichts anderes, als der Sieg der himmlischen Liebe über die irdische, aber nicht vermittelt durch eine von der Gnade hervorgerufene Stärkung des Willens — wie es die katholische Gnadenlehre verkündete — sondern ein Sieg, den die Gnade dadurch erringt, dass sie einerseits den Einfluss der Konkupiszenz überwiegt, anderseits nötigend, mit innerer Nötigung, auf den Willen einwirkt. Die Jansenisten illustrieren diesen Vorgang an dem Bilde der Wage. Im Urzustand war das Willensvermögen indifferent; die Selbstbestimmbarkeit, von der göttlichen Liebe beeinflusst, gab hier den Ausschlag; nach dem Sündenfall ist die Selbstbestimmbarkeit verloren gegangen und die Konkupiszenz so schwer in die Wagschale gefallen, dass die Gnade nur dadurch wirksam werden kann, dass sie um so schwerer die andere Schale belastet. Die katholische Lehre, dass der Mensch mit seiner Willensfreiheit auch der Gnade widerstehen könne, muss von diesem Standpunkt aus konsequenterweise als semipelagianisch erscheinen.

Damit fällt auch die gratia sufficiens der katholischen

Theologie. Denn sie hat zur Voraussetzung das freie Wahlvermögen des Menschen. Der Jansenismus kann darum diese Gnade nur dem Urzustande zugestehen. Da aber die katholische Lehre von der gratia sufficiens den anderen Satz zur Voraussetzung hat, dass Alle zum Heil berufen sind, dass Christus für Alle gestorben, so sah sich der Jansenismus auch zur Leugnung dieser Sätze gezwungen, was er in der That offen ausspricht: Gott will nicht das Heil aller Menschen. Das ist der praktisch am meisten einschneidende Satz des Jansenismus. Hier setzte Alfons mit seinen Gegenschriften ein.

§ 2.

Die einschlägigen Schriften des Heiligen.

Alfons sah im Jansenismus nicht blos eine Häresie; dieser war ihm vielmehr der Versuch, den Protestantismus und Calvinismus mit seiner extremen Prädestinationslehre in die Kirche einzuführen. Jansenius mit seiner Behauptung, dass Christus nicht für Alle, sondern nur für die Prädestinierten gestorben ist, ist ihm nur „il gran partigiano di Calvino". Das Beweisthema, welches der Heilige in seinem Buche „Del gran mezzo della preghiera" Tur. Ausg. II. S. 515—618 und in den das Gnadensystem betreffenden Abschnitten seines „Konzil von Trient" [1]) durchführt, ist die Universalität des Erlösungsopfers Christi. Alle sind zur Seligkeit von Gott berufen, Alle erhalten die dazu notwendigen Gnaden, Alle haben nur sich selbst anzuklagen, wenn sie verloren gehen. Denn Alle haben das Mittel zur Hand, mit welchem sie das Himmelreich an sich reissen können: das Gebet. Dieses Mittel zur Erlangung der Gnade wird in dem genannten Buche des näheren dargethan.

Am Ende des Jahres 1758 teilt Alfons an Remondini mit, dass er mit dem Buche über das Bittgebet fertig sei: „Es ist nicht blos ein asketisches Werk, sondern auch

1) Opera dogmatica contro gli eritici pretesi riformatori. Tur. Ausg. VIII. S. 841—1018.

ein theologisches, das mich viele Mühe gekostet hat; denn mit diesem Buche widerlege ich das System des P. Berti, gegen welchen der hochw. P. Zaccaria so vortrefflich geschrieben hat. P. Zaccaria hat mich sehr gedrängt, dass ich dieses Buch veröffentliche und jetzt habe ich es mit der Gnade Gottes vollendet[1]." Ein Vierteljahr später kann Alfons mitteilen, dass er das Buch abgeschickt habe, nachdem es P. Zaccaria vorher gelesen: „Es hat ihm sehr gefallen, besonders wegen des zweiten Teiles, welcher ganz theologisch ist. Hier in Neapel hat das Buch nachgerade schon Absatz gefunden[2]." Das Buch erschien 1759.

Der I. Teil ist praktisch-ascetisch. In ihm wird behandelt das Gebet:

1. nach seiner Notwendigkeit (Kap. 1). Gott ist bereit, uns alle Gnaden, deren wir bedürfen, zu geben; aber er will darum gebeten sein; jedem, der bittet, giebt er seine Gnade. Angesichts dessen aber, wie notwendig dem Menschen die Gnade ist, um seiner Aufgabe für dieses Leben gerecht zu werden, lässt sich die Notwendigkeit des Gebetes nicht bestreiten: „Chi prega, certamente si salva; chi non prega, certamente si danna. Tutti i beati si son salvati col pregare; tutti i dannati si son perduti per non pregare; se avessero pregato non si sarebbero perduti. E questa è e sarà la loro maggior disperazione nell' inferno, l'aversi potuto salvare con tanta facilità, quanto era il domandare a Dio la grazie necessarie, ed ora non essere i miseri piu a tempo di domandarle"[3];

2. nach seiner Kraft und Stärke (Kap. 2). Es lässt jeden jede Versuchung überwinden nach den Verheissungen Christi: „Omnia possum in eo, qui me confortat." Darum nennen die Väter das Gebet mit Recht ein allmächtiges Mittel in der Hand dessen, der es anwendet;

3. nach seinen Eigenschaften (Kap. 3). In mehreren Paragraphen werden behandelt: die Demut des Gebetes;

1) Briefe III. S. 99. — 2) A. a. O. S. 111.
3) Tur. Ausg. II. p. 529—530.

„hoc est tota magna scientia scire, quia homo nihil est“ (ps. 70), das Vertrauen und die Hoffnung des Bittenden und die Beharrlichkeit des Gebetes. Denn die Heilsgnade ist nicht eine einzige, sondern eine ununterbrochene Kette von Gnaden, welche nur ununterbrochenes Gebet erlangen kann.

Im II. Teil, welcher der wissenschaftlichen Untersuchung gewidmet ist, wird die Unrichtigkeit der jansenistischen Anschauung dargethan.

Kap. 1 hat zum Beweisthema den Satz: Alle Menschen sind von Gott zum Heile berufen und Christus ist für alle gestorben. Dies erhellt aus der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen. Diese Liebe „non puo stare ozioso“ [1]), sondern umfasst alle mit dem amor benevolentiae, durch den Gott alle seine Geschöpfe zur Seligkeit beruft. Darum ist die prädestinatianische Lehre eine Schmälerung des Erlöserverdienstes Christi, der gegenüber die Kirche in ihren verschiedenen Äusserungen über diesbezügliche Häresien stets die Universalität des Opfers Christi verteidigt hat.

Hat aber Gott, — das ist der Inhalt von Kap. 2 — alle Menschen zum Heile berufen und erlangen sie dieses durch Erfüllung seiner Gesetze, so darf Gott keine Gebote geben, welche zu erfüllen unmöglich wäre, sondern er muss dann allen die Gnade geben, welche zur Erfüllung des Sittengesetzes nötig ist. Darum haben alle die Gnade des Gebetes als des hiezu bestimmten Mittels: Die Gerechten, um ausdauern zu können, die Sünder zu ihrer Bekehrung.

Daraus ergiebt sich (Kap. 3) die Unrichtigkeit der von Jansenius aufgestellten delectatio relative victrix. Für diese Lehre von den „delectationes praeponderantes, „dove Giansenio fonda tutta la sua dottrina“ [2]), beruft sich Jansenius vergeblich auf die Autorität des hl. Augustinus, namentlich dessen viel missbrauchten Satz: „Quod amplius delectat, secundum id operemur necesse est.“ (In ep. ad. Gal. c. 5.)

1) Tur. Ausg. II p. 555. — 2) L. c. p. 579.

Alfons betont, dass es sich hier nicht um die delectatio indeliberata der Jansenisten, sondern eine delectatio deliberata handle. Bei Besprechung der verschiedenen Propositionen des Jansenius widerlegt Alfons den dieser Irrlehre zu Grunde liegenden falschen Freiheits-Begriff, indem er den Widerspruch des Begriffes Freiheit mit der Annahme der delectationes praeponderantes darthut: Wie kann man ein Gesetz erfüllen wollen, wenn man unter dem Einfluss einer delectatio indeliberata steht, deren Präponderanz über die Freiheit Jansenius ständig betone; die physische Unmöglichkeit, von welcher Jansenius redet, sei „un soprastamento alla forze naturali“ [1]). Die von Jansenius gebrauchten Ausflüchte ändern hieran nichts.

Um so unbegreiflicher will es Alfons vorkommen, dass katholische Theologen sich diesem System nähern konnten. Eine solche Annäherung an den Jansenismus findet er in der Gnadenlehre der Augustinerschule, als deren extremsten Vertreter er Berti nennt. Dieser Theologe betont ihm viel zu stark die Notwendigkeit der gratia efficax gegenüber der sufficiens; diese letztere werde dabei völlig übersehen und mit ihr die Wahlfreiheit des Menschen.

Alfons versucht nun in Kap. 4 eine Vermittlung zwischen den verschiedenen Theorien über das Verhältnis von Gnade und Willensfreiheit und formuliert seinen Standpunkt also: „Posto dunque che Dio vuol salvi tutti e che in quanto a sè a tutti dà le grazie necessarie per conseguir la salute, diciamo che a tutti è data la grazia di poter attualmente pregare (senza bisogno d'altra nuova grazia) e col pregare di ottenere poi tutti gli altri aiuti per osservare i precetti e salvarsi. Ma s'averta che dicendosi, senza bisogno d'altra nuova grazia, non s'intende che la grazia comune dia il pregare senza l'aiuto della grazia adiuvante, perchè ad esercitare qualunque atto di pietà, oltre la grazia eccitante, senza dubbio richiedesi anche la

1) L. c. p. 581.

grazia adiuvante ossia cooperante; ma s'intende che la grazia comune dà ad ognuno il poter pregare attualmente, senza nuova grazia preveniente che fisicamente o moralmente determini la volontà dell' uomo a porre in atto la preghiera [1]).“

Hiefür beruft sich Alfons auf die Theologen der Sorbonne: Du Perron, Le Moyne, Tournely, Noris, Thomassin, Hebert, Du-Plessis, Petavius „molti ed insigni teologi che insegnano per certa questa sentenza“ [2]).

Eine Bestätigung seiner Anschauung will Alfons aus I Cor. 10, 13: entnehmen: Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis; sed faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. Ausserdem beruft er sich auf alle jene Stellen der hl. Schrift, in welcher der Herr dem, der zu ihm ruft, seine Hilfe verheisst und namentlich will ihm beweiskräftig erscheinen das Tridentinum sess. 6. cp. 13.: „Io non saprei come potesse intendersi e spiegarsi altrimenti il citato testo del Tridentino, se la grazia sufficiente non desse a tutti il poter attualmente pregare senza la grazia efficace, supposta necessaria dagli avversarj a porre in atto ogni opera pia [3]).“

Ausführlicher entwickelt der Heilige diese seine Anschauung über die Wirksamkeit der Gnade in seinem Buch: „Das hl. Konzilium von Trient in seinen Entscheidungen gegen die Neuerer des 16. Jahrhunderts.“ Im März 1764 hatte Alfons mit der Abfassung dieser Schrift begonnen [4]). Er wollte „einen Abriss der Geschichte des Konzils von Trient nach dem Kardinal Pallavicini schreiben, d. h. wenigstens die dogmatischen Definitionen angeben und besprechen“ [5]). Fünf Jahre später war das Buch vollendet und er meldet darüber unterm 21. Aug. 1769 an Remondini nach Venedig: „Die Gelehrten, welche das Buch zu lesen

1) L. c. p. 593.
2) L. c. p. 593. — 3) L. c. p 600. — 4) Briefe III. S. 244.
5) A. a. O.

begonnen, haben es sehr gelobt; und so hoffe ich, dass es allen übrigen gefallen werde; dasselbe hat sehr viele Mühe gekostet; denn es wird in demselben bündig und zugleich klar auf alle Einwendungen der Irrlehrer geantwortet. Kurz, das Werk ist fast eine vollständige Dogmatik. Beigefügt sind zwei schöne Abhandlungen [1])." Die eine behandelt eben die Gnadenlehre bezw. die verschiedenen Systeme über die Wirksamkeit derselben und die andere führt den Titel „Von dem Gehorsam, welchen wir den Definitionen des Konziliums und folglich der römisch-katholischen Kirche, ausser welcher kein Heil ist, schuldig sind."

Gerade wegen dieser letzteren Abhandlung befürchtete Alfons, dass seinem Buch durch die Zensurbehörden Schwierigkeiten bereitet werden möchten. Indes ohne Grund. Das Buch blieb in Neapel unbeanstandet [2]), trotzdem es als verdächtig war bezeichnet worden.

Ebenso ging es in Venedig. Hier hatte Alfons allerdings Grund zu Befürchtungen. Denn eine Besprechung des Pallavicinischen Buches über das Konzil von Trient musste auch Stellung nehmen zu dessen Gegenstück: der Geschichte des Tridentinums von Paolo Sarpi. Dieser Mann aber, der Konsultator der Republik von San Marco und wissenschaftliche Verfechter der Republik in ihrem Kampf gegen Paul V., stand in Venedig in der Blütezeit der febronianisch-gallikanischen Anschauungen wegen seines antipäpstlichen Auftretens in gutem Andenken. In richtiger Würdigung dieser Verhältnisse schrieb Alfons an Remondini: „In Venedig könnte das Buch bei den Revisoren auf Schwierigkeiten stossen, weil ich auf eueren hl. Pater, Peter Soave, (Pseudonym Sarpis) nicht gut zu sprechen bin. Aber ich habe Ew. Hochwohlgeboren schon geschrieben, dass Sie, falls die Revisoren diesen Punkt nicht passieren lassen, die ganze Stelle, in der ich Soave hinsichtlich des Glaubens

1) A. a. O. S. 420. — 2) A. a. O. S. 432 u. 436.

tadle, streichen können[1])." Doch auch diese Besorgnis erwies sich als grundlos. Das Buch wurde unbeanstandet gelassen. Alfons widmete es dem eben neuerwählten Papst Clemens XIV.

Alfons will nicht sämtliche Sitzungen des Konzils behandeln, sondern nur jene Glaubenslehren besprechen, die auf dem Konzilium gegen die Irrlehrer festgesetzt wurden. So bespricht er nur (Sess. IV—VII, Sess. XIII und XIV, Sess. XXI—XXV) die Lehren von der hl. Schrift und Tradition, von der Rechtfertigung, von den Sakramenten, dem Fegefeuer, der Heiligenverehrung und den Ablässen in kurzen Anmerkungen zu den Ausführungen des Konzils. Dem Buche sind zwei Abhandlungen beigegeben, die eine über die römische Kirche als die unfehlbare Lehrerin der Wahrheit, auf welche wir später zurückkommen werden; die andere über die Wirksamkeit der Gnade: Del modo come opera la grazia.

§ 3.

Die Gnadenlehre des hl. Alfons.

In dem eben genannten Traktat führt Alfons die bereits in Del gran mezzo della preghiera angedeutete Idee von der Wirksamkeit der Gnade weiter aus und bespricht die einzelnen Systeme über diese Frage. Er will jedoch nicht jedes einzelne System einer vollständigen Prüfung unterwerfen, sondern nur die vorzüglichsten Schwierigkeiten hervorheben, welche dagegen geltend gemacht werden können[2]). Auch hier wie bei den Moralstreitigkeiten will Alfons eine vermittelnde Stellung einnehmen; er will die Gegensätze ausgleichen und findet einen Ausgleich in dem von den Theologen der Sorbonne im 17. und 18. Jahrhundert vertretenen synkretistischen System.

Alfons ist darum ein Gegner des Thomismus: denn

1) A. a. O. S. 449. Vgl. dazu den Brief vom 20. Nov. 1769. Briefe III. S. 431 f.

2) Tur. Ausg. VIII. p. 877.

durch die von den Thomisten so sehr betonte praedeterminatio physica lasse sich eine beiden Teilen gerecht werdende Konkordanz von Gnade und Freiheit nicht erzielen; denn es lasse sich nicht einsehen: „come per mezzo della predeterminazione fisica possa perfettamente conciliarsi l'efficacia della grazia colla libertà della volontà umana," und er fügt mit Berufung auf Tournely hinzu: „quel che procede da ogni determinazione della volontà altrui ed ha una connessione metafisica certa con quella determinazione o sia volizione, par che distrugga la nostra libertà; *e tale è la grazia efficace predeterminante de' tomisti* [1])." Vor diesem Vorwurf schütze auch nicht die von den Thomisten aufgebrachte Distinktion zwischen sensus divisus und sensus compositus. Wenn ferner, wie die Thomisten sagen, die gratia efficax notwendig ist, was kann dann noch dem Menschen als Sünde bezw. als gute That angerechnet werden? Alfons fügt noch ein drittes Bedenken bei, das er dem Gebote der Hoffnung entnimmt, dieses hinwiederum beruhe auf dem Worte: Petite et accipietis. „Wenn aber, meint er weiter: „la grazia sufficiente non bastasse ad attualmente pregare, come dicono i tomisti, ma per l'atto di pregare vi bisognasse la grazia efficace, la quale non si dà a tutti, in tal caso non avremmo più fondamento certo in Dio di sperare la beatitudine, ed allora l'incertezza sarebbe anche per parte di Dio, ed ecco distrutta la speranza cristiana [2])."

Auch gegen den Molinismus hat Alfons sehr schwerwiegende Bedenken: „Tutta l'efficacia della grazia Molina la ripone nella determinazione della volontà umana, e *la toglie alla determinazione della volontà divina;* ma questa è la massima difficoltà che incontra la sua sentenza [3])."

Dieses Prinzip des Molinismus stimme nicht mit den hl. Schriften überein, welche klar aussprechen, dass die

1) A. a. O. p. 877. — 2) L. c. p. 878.
3) L. c. p. 879.

Gnade an und für sich und ab intrinseco wirksam sei und nicht erst durch die Zustimmung des Willens wirksam werde.

Den gleichen Vorwurf, den menschlichen Willen der göttlichen Causalität zu entziehen, erhebt Alfons gegen den Kongruismus, während er gegen den Augustinianismus geltend macht, dass er die Präponderanz der Gnade zum Nachteil der Freiheit zu weit ausdehne.

P. Berti vollends nähere sich ganz dem Jansenismus.

Um all diesen Schwierigkeiten, welche gegen die einzelnen Systeme erhoben werden können, zu entgehen, acceptiert Alfons das System des Synkretismus. Isaak Hebert, d'Argentré, vor allem aber Tournely sind von ihm als Hauptvertreter und Hauptstützen geltend gemacht. In diesem System spielt das Gebet eine Hauptrolle. Jeder Mensch hat zum Beten die gratia sufficiens; durch das Gebet aber erlangt er die weiteren Gnaden, deren er bedarf, insbesondere zur Erfüllung der schweren Gebote. Denn wollte man schon für das Gebet eine gratia efficax postulieren, so wäre die Konsequenz eine Unzurechenbarkeit der guten und schlechten Akte: „Cioè che colui al quale manca la grazia efficace di adempire il precetto, se gli mancasse anche la grazia efficace di pregare, non potrebbe esser condannato se non adempie i precetti, giacchè gli manca la forza ed ogni mezzo per adempirli [1]).“

Von diesem seinem System erhofft Alfons eine Schlichtung der Kontroverse über die gratia sufficiens und efficax: „Col nostro sistema o sia sentenza (tenuta già da tanti teologi e dalla nostra minima congregazione) ben si accorda da una parte la grazia intrinsecamente efficace, colla quale noi infallibilmente facciamo il bene . . . . , dall' altre parte . . . ben si accorda la grazia vera sufficiente ch'è comune a tutti, ed alla quale se l'uomo corrisponde avrà la grazia efficace [2]).“

1) L. c. p. 884.
2) Tur. Ausg. II. c. p. 608—609.

Auch in neuerer Zeit hat diese Anschauung Vertreter gefunden und wird diesem System nachgerühmt, dass es einerseits der Allursächlichkeit Gottes, anderseits der Freiheit des Menschen gerecht würde [1]).

So bestechend indes dieses System auf den ersten Blick sein mag, so dürfen doch dessen grosse Fehler nicht übersehen werden, Fehler, die den ganzen Vermittlungsversuch als gescheitert erscheinen lassen. Alfons hat sich zwar geschmeichelt, dadurch die Kontroverse überhaupt beilegen zu können; allein diese Hoffnung ging nicht in Erfüllung und konnte nicht in Erfüllung gehen, weil dieses synkretistische System mit seinem Hinken nach beiden Seiten an sich schon unhaltbar ist.

Das System reduziert die zahllos möglichen Fälle der Berührung der göttlichen Gnadenwirkung mit der menschlichen Freiheit auf den einzelnen Fall des Gebetes. Hiezu ist dem Menschen die gratia sufficiens gegeben und mit ihr

1) „Nam si gratia ista ratione originis et Dei consideratur, dici posse videtur, omnipotentissimam et sapientissimam operationem divinam, quam Thomistae praemotionem physicam vocant, efficere non solum, ut actus bonus fiat, sed etiam ut libere fiat. Si autem eadem gratia ratione effectus et hominis consideratur, cum Augustinianis dici poterit, gratiam efficere, ut intellectus illustretur et voluntas ad bonum inclinetur, ita, ut libertas, quae in cognitione et amore boni consistit, non solum non tollatur, sed potius perficiatur. Quamobrem posita gratia intrinsecus efficaci sicut libertas non tolleretur, ita etiam in homine potentia dissentiendi seu resistendi permaneret, quamvis haec potentia, si gratia est intrinsecus efficax, in actum non transeat. Imo in praesenti systemate, saltem ubi de ordinaria providentiae divinae oeconomia agitur, etiam pro captu humano aliquo modo explicari poterit, quomodo homo omnino liber maneat, si per gratiam intrinsecus efficacem ad actus salutares indeclinabiliter trahitur. Homo enim gratia extrinsecus efficaci excitatus et adiutus bonam voluntatem concipit et a Deo gratiam intrinsecus efficacem libere petit, ut opera ardua perficere et salutem suam consequi possit. Qui ergo per orationem illam gratiam obtinet, eodem modo in actibus salutaribus liber dicendus erit, ut homo ob humiles preces curru exceptus libere iter suum instituere dicitur." Knoll. bei Katschthaler, Theolog. dogm. 3, 1 p. 173—174. Auch Katschthaler selbst tritt diesem synkretistischen Systeme bei.

betet der Mensch um Erlangung weiterer Gnaden. Das Gebet ist aber doch auch ein gutes Werk, als solches eine Wirkung der Gnadenthat Gottes. Freilich diese zum Gebet gegebene gratia sufficiens wird zur efficax durch die freie Willensbethätigung des Menschen. Damit aber fällt Alfons in den Fehler zurück, den er als besonders schwerwiegend gegen den Molinismus geltend macht, nämlich, dass er neben der Kausalität Gottes noch als selbständig wirkende Ursache den menschlichen Willen bestehen lasse. Für die Ausführung schwierigerer Werke verlangt Alfons eine ab intrinseco wirksame Gnade; allein die Frage, um die es sich doch bei all diesen „Gnadensystemen" in aller erster Linie handelt, nämlich: wie denn diese Gnade efficax werde, wie sie den menschlichen Willen determiniere zur Setzung eines Aktes, — diese Hauptfrage ist bei dem ganzen Vermittlungsversuch ganz und gar nicht berührt. Ob das gute Werk, zu dem die Gnade dem Menschen hilft, gross oder klein, ist völlig Nebensache. Das ganze Verfahren erinnert an den Versuch des Darwinismus mit der Parole: „Kleinste Schritte, grösste Zeiträume" (Strauss), das Kausalitätsgesetz zu umgehen. Mit Recht haben Suarez, Tanner, Platel, Sardagna, Goudin, Graveson, Billuart, die Salmanticenser und andere Theologen diesen Vermittlungsversuch der Sorbonne-Theologen als unhaltbar bekämpft.

Anders jedoch erscheint derselbe, wenn man ihn nicht als theologisch-wissenschaftliches Gnadensystem betrachtet, sondern vom Standpunkt der praktischen Seelsorge und dieser Standpunkt ist doch bei Beurteilung des hl. Alfons der einzig richtige. Schon der Umstand, dass er dieses sein „Gnadensystem" zuerst in einer asketischen Schrift (Del gran mezzo) besprach, deutet an, dass er praktische Zwecke damit verfolgte. Und dieser praktische Zweck lässt sich — man denke an Alfons' ständige Klage über die Ausbreitung des ‚jansenistischen Giftes' — leicht erkennen: er will verhüten, dass der Sünder der Verzweiflung anheimfalle, andererseits

will er aber auch der prädestinatianischen Entschuldigung, von der Gnadenwahl Gottes ausgeschlossen zu sein, den Boden entziehen.

Für diese praktischen Zwecke, für die Bedürfnisse der Kanzel und des Beichtstuhles war allerdings diese Darlegung der Gnadenlehre zu empfehlen. Angesichts der Betonung, welche die Prädestinationslehre bei den Jansenisten fand, deren Darlegung der Gnadenlehre für das praktische Christentum von den weittragendsten Folgen war — Unmöglichkeit der guten Werke auch für den Gerechten —, angesichts einer solchen Lehre, welche jeden an seine Bekehrung denkenden Menschen entweder in Verzweiflung und stumpfe Resignation oder zu leichtsinniger Vermessenheit treiben musste, war es notwendig, eine solche Darlegung der göttlichen Gnadeneinwirkung zu geben, nach welcher der Mensch selbst das Mittel in der Hand hat bezw. die gratia efficax gewinnen kann, um sein Seelenheil zu retten.

Von diesem Gesichtspunkt aus beurteilt auch Alfons selbst sein Werkchen über das Mittel des Gebetes, welches er für das nützlichste all seiner Schriften hält [1]) und darum wünscht er auch, dass kein Punkt so oft in Schrift und Wort, von Theologen, Kanzelrednern und Beichtvätern behandelt werden sollte, als eben dieser.

Wenn auch das System selbst als wissenschaftlicher Vermittlungsversuch verfehlt ist, so muss doch demselben die Anerkennung der praktischen Verwendbarkeit gezollt und dem Heiligen nachgerühmt werden, dass er dadurch auf dem Gebiete der Seelsorgspraxis erfolgreich dem Jansenismus entgegengearbeitet hat und insofern mag man mit seinem Verteidiger im Prozess behufs seiner Erhebung zum Doctor Ecclesiae diese Gnadenlehre bezeichnen als eine „positiva et praestantissima refutatio Jansenii".

---

1) L. c. II. p. 515—516. Introduzione.

§ 4.

Der hl. Alfons — Thomist oder Molinist?

Wie zwischen Probabilisten und Äquiprobabilisten aufs lebhafteste gestritten wird, um die Autorität des hl. Alfons für das eine oder andere System zu gewinnen, so wird nicht minder — wenn auch nicht mit der gleichen Leidenschaft — zwischen den Verteidigern des Thomismus und Molinismus debattiert, welche von beiden Parteien unseren Heiligen als Bundesgenossen beanspruchen könne. Hier wie dort beruft man sich auf Äusserungen Liguoris. Da diese vielfach schwankend sind und einander widersprechen, ist es um eine Antwort auf die Frage, ob Alfons ein Begünstiger des Thomismus oder Molinismus ist, zu finden, notwendig, auf die Prinzipien einzugehen, auf denen Alfons sein System aufbaut und darnach die einzelnen eingestreuten Äusserungen zu gunsten des einen oder andern Systems auf ihren Inhalt zu prüfen.

Unter den neueren Molinisten ist es Schneemann, welcher Alfons als einen Verteidiger seines Systems betrachtet wissen will. Er beruft sich zum Erweis der Richtigkeit seines Urteils darauf, dass Alfons gerade Honoratus Tournely als den bezeichne, dem er in der Gnadenlehre folgen wolle. Sage doch Alfons: „il sistema del Cardinal di Noris e Tournely, *che io* seguito.“ Tournely aber werde von dem Thomisten Billuart mit Recht bezeichnet als ein Doctor Molianianus, novus, purus Molinista, theologus a capite ad talos Molinianus, Molinista medullitus, Molinianis affectibus praeoccupatus und wie derartige epitheta noch lauten; ein anderer Thomist, Graveson, urteile über Tournely: „Molinistarum systema amplectitur“ [1]).

---

1) Schneemann, Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse. Freiburg 1879. S. 5 und Anm. 3 daselbst.

Ausserdem wurde oben schon darauf hingewiesen, dass Alfons in seiner Gnadenlehre bezüglich seiner Auffassung der gratia sufficiens und deren Verhältnis zum Gebet selbst wieder in den Molinismus zurückfalle.

Indes so einfach nach diesen Äusserungen die Sache auch zu liegen scheint, so geht es doch nicht an, den hl. Alfons zu einem Molinisten zu machen, ohne die grössten und schärfsten Widersprüche in seine Werke hineinzutragen.

Heben wir zunächst den strittigen Punkt zwischen den beiden grossen Systemen heraus. „Die grosse Kontroverse de auxiliis oder der Streit zwischen Thomismus und Molinismus," sagt Schäzler, „dreht sich um die Frage: Worauf gründet sich der unfehlbare Zusammenhang der gratia efficax mit der aktuellen Zustimmung des freien Willens" [1])? Die Thomisten leiten diese Unfehlbarkeit her von der praedeterminatio physica, die Molinisten von der scientia media, d. h. von dem göttlichen Vorauswissen der bedingt zukünftigen Handlungen.

Kann aber das System Tournelys und auch des hl. Alfons der Annahme der scientia media entgehen, wenn sie zum Gebete eine gratia sufficiens annehmen, und diese erst wirksam werden lassen durch die Zustimmung des freien Willens des Menschen? Ganz und gar nicht. Die efficacia ihrer gratia sufficiens hängt von dem freien Willen des Menschen ab und dieser ist bei dieser Stellungnahme jedem Einfluss der Gnade entzogen. All das drängt mit Notwendigkeit hin auf die Annahme einer scientia media und gerade Tournely hat sich diesem Druck, den in logischer Fortbildung die von ihm vorausgesezten Prinzipien ausübten, so wenig entzogen, dass er zu den eifrigsten Verteidigern der scientia media gehört. Das ganze System steuert mit vollen Segeln dem Molinismus zu und keiner

1) Schäzler, Neue Untersuchungen, S. 338, vgl. S. 177.

der Zeitgenossen hat dasselbe als etwas anderes aufgefasst, denn als eine Abart des Molinismus, wie die oben von Schneemann zusammengestellten Prädikate zeigen, welche Tournely deshalb von Billuart erhalten. Fügen wir diesen noch eine andere Äusserung hinzu: Bei einer Untersuchung der verschiedenen Systeme sagt Billuart: „Observandum 3. esse aliud singulare systema olim propugnatum ab Alfonso Le Moyne et nostris temporibus ab Honorato Tournely suscitatum de gratia sufficienti *sensu Moliniano* ad facilia opera praesertim ad orationem. . . . . Hoc systema revocari debet *ad Molinismum iisdemque argumentis impugnatur* [1])."

Wie die Thomisten von damals dieses System als molinistisch anfeinden, ebenso nehmen die damaligen Theologen aus dem Jesuitenorden diese Theologen der Sorbonne ohne Bedenken für sich in Anspruch und ohne dass jemand etwas dagegen einwendet.

Es scheint also in der That, als sei Liguori wirklich durch seine Erklärung, Tournely folgen zu wollen, den Molinisten beizuzählen.

Doch wie weit darf diese Gefolgschaft ausgedehnt werden; ist sie eine absolute, ein jurare ad verba magistri, oder muss sie eingeschränkt werden? und wenn das, was berechtigt dann dazu, eine solche Einschränkung zu machen?

Alfons citiert von den Werken Tournelys dessen Praelectiones, und zwar tom. III. p. II. qu. 9. a. 2. obj. 6 und q. 7. a. 4. concl. V. Hier behandelt Tournely die Frage: An gratia sufficiens sine novo Dei auxilio praeveniente suum aliquando effectum assequatur. Aus seiner Darlegung der gratia sufficiens zieht er dann die Folgerungen: falsch sei die jansenistische Lehre, falsch die Lehre des Molinismus von einer gratia sufficiens „quae nempe sufficit ad singulos pietatis actus immediate exercendos", falsch sei auch die

1) Tract. de gratia, diss. V. a. 2. § II ad fin.

Lehre der Thomisten von der gratia sufficiens „quae nunquam immediate suum effectum sortitur defectu gratiae efficacis praedeterminantis; ebensowenig könne die Lehre der Kongruisten angenommen werden; vielmehr — und das ist für Alfons der locus classicus: „Admittenda est gratia sufficiens, quae ita immediate sufficiat seu ad facilia quaedam implenda seu ad impetrandum per orationem uberius Dei auxilium, quo difficiliora implerentur, ut aliquando suum de facto perducat effectum.“ Das Gebet in seiner Zentralstellung zur Vermittlung der Gnade, das ist der Punkt, für welchen Alfons Tournely citiert; nicht aber acceptiert er dessen Verteidigung der scientia media.

Dass diese Einschränkung gemacht werden muss, dass insbesondere die Erklärung des Heiligen, Tournely folgen zu wollen, nicht ausgedehnt werden darf auf die Hauptsache des Molinismus, auf die scientia media, womit seine Stellungnahme im molinistischen Lager allerdings vollendet wäre, folgt aus einer scharfen Erklärung Liguoris gegen diese Grundanschauung. Dieselbe findet sich in einem Brief an Remondini vom 9. Dezember 1769, wo er sagt: „Mögen Ew. Hochwohlgeboren wissen und es allen sagen, dass ich in meinem Werk vom „Konzilium von Trient“ nicht der scholastischen Lehre der Jesuiten huldige, welche mordicus die scientia media verteidigen; sondern ich bekämpfe sie geradezu [1]).“

Dazu kommt noch jenes Hauptbedenken, welches Alfons gegen den Molinismus geltend macht, dass er die Determination des menschlichen Willens der Einwirkung der Gnade entziehe.

Kann aber darum Alfons als Thomist bezeichnet werden? Dem scheint zu widersprechen, dass er auch gegen den Thomismus Front macht und gegen dieses System den

1) Briefe III. S. 437.

Vorwurf erhebt, dass es mit der Annahme einer praedeterminatio physica die menschliche Freiheit erdrücke. Aber ist dieser Vorwurf berechtigt? Der Molinismus geht in seiner Untersuchung aus von der Freiheit des Willens; der Thomismus vom Gottesbegriff, von der Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer als der causa prima und der damit gegebenen Allursächlichkeit Gottes. Die thomistische Schule sagt: Die Freiheit des Geschöpfes ist eine wahre Freiheit, gleichwohl eine solche, welche die Abhängigkeit von einer causa prima nicht ausschliesst. Um diese Freiheit zum Handeln zu bringen, bedarf es einer Anregung von seiten Gottes, von welchem die Geschöpfe nicht allein in ihrem Sein und Wesen, sondern auch in all ihrer Thätigkeit und Wirksamkeit abhängen. Diesen concursus divinus geben auch die Molinisten zu; allein sie lassen ihn nicht einen praevius und determinans, sondern nur einen simultaneus sein. Das Bedenken gegen den Molinismus ist das, dass bei der Betonung der Simultaneität des göttlichen Konkurses die Meinung mitunterläuft, als liege der bestimmende Faktor nicht in Gott, sondern im Menschen, während dagegen die Schwierigkeit, welche der Thomismus bietet, betreffs des Fortbestandes der menschlichen Freiheit auch unter dem determinierenden Einfluss der Gnade vermieden zu sein scheint. Allein es scheint auch nur so. Denn während Gott im Molinismus gedacht wird, als sei er in gleicher Weise wie der Mensch konkurrierend thätig, als ringe er gleichsam mit dem widerstrebenden menschlichen Willen, wird der Begriff Gottes als der causa prima gar nicht erschöpft. Hiegegen hält der Thomismus an dem Axiom des hl. Thomas fest: „Praeter intentionem causae primae nihil prorsus accidit.“ Dieser Thesis wird der Molinismus nicht gerecht. Seine Bestrebungen, die menschliche Freiheit vor der sie scheinbar erdrückenden Übermacht der göttlichen Allursächlichkeit zu retten, führt zu einer Schwächung des Gottesbegriffs, insofern nämlich, als für die

geschöpfliche Freiheit des Molinismus nur dadurch Raum geschaffen wird, dass Gott mit seiner Allursächlichkeit zurückhält; das hiesse aber neben Gott als causa prima noch eine andere causa prima innerhalb der Schöpfung gestellt[1]). Das ist ja auch der Gedankengang, welcher der Stellungnahme des hl. Alfons gegen den Molinismus in letzter Linie zu Grunde liegt. Der Thomismus meidet diese Gefahr, indem er die Abhängigkeit der kreatürlichen Freiheit von der causa prima eine totale sein lässt, sie nicht allein auf das Willensvermögen, sondern auch auf die Willensakte ausdehnt. Und so lässt er denn auch den concursus divinus nicht einen simultaneus, sondern einen praevius, praemovens und praedeterminans sein, nicht aber so, dass dadurch der menschliche Wille sich nur noch rein passiv verhalten kann, sondern diese Einwirkung bewegt den Willen zur Selbstbestimmung. Um zu erklären, wie unter einer solchen Einwirkung der Gnade die Freiheit noch bestehen könne, wurde die Distinktion vom sensus divisus und sensus compositus eingeführt, welche Alfons allerdings verwerfen zu müssen meint, weil es durch dieselbe nicht erklärlich werde, wie die Freiheit des Menschen bestehen könne.

Das Charakteristische des Thomismus ist also die praemotio physica. Wie aber stellt sich Alfons dazu? Dagegen müsste er als Molinist Stellung nehmen; allein er thut das nicht. Schon die Begründung, welche Alfons seiner Abneigung gegen den Molinismus giebt, derselbe sei mit der hl. Schrift unvereinbar, weil diese doch klar aussprechen, die Gnade sei an und für sich und ab intrinseco wirksam „e non già per lo consenso della volontà e che la grazia è la causa che determina la volontà e ci fa operare il bene“[2]) — schon diese Begründung verrät, dass sein Gegensatz zum Thomismus nicht sehr gross sein kann. Dann

1) Vgl. darüber Schell, Kath. Dogmatik II. S. 143.
2) Tur. Ausg. VIII p. 879.

aber spricht er sich geradezu für die praedeterminatio des Thomismus aus in seinem „Konzil von Trient", wo er über sein System also urteilt: „Ben dunque si accorda . . . la grazia intrinsecamente efficace colla quale noi infallibilmente (benchè liberalmente) facciamo il bene; *non potendosi negare che Iddio ben può colla sua omnipotenza muovere i cuori umani a voler liberamente ciò ch' egli vuole,* come osservammo nella risposta fatta al sistema di molina [1])." „Diese Lehre," ruft von Schäzler aus, „ist echt thomistisch [2]);" ebenso urteilt Jungmann, welcher von den Vertretern dieses Vermittelungssystems meint: „Imprimis illi autores admittunt, existere revera gratias non ita efficaces, ut ex ipsa intrinseca earum natura repugnet actum ad quem dantur non sequi, sed tamen easdem revera efficaces esse virtute et vim conferre expeditam ad bonum actum, quamvis voluntas etiam possit resistere. Si homo talibus gratiis ad opera faciliora datis bene utitur, habebit, ut ipsi statuunt, ad opera difficilia gratias ex indole sua efficaces seu cum effectu conjunctas. — Sed his jam concedunt, quod in tota controversia caput est [3])."

Als Resultate unserer Darlegung lautet die Antwort auf die Frage, ob Alfons als Thomist oder Molinist zu betrachten sei, dahin: Er will nach seinen Erklärungen weder das eine noch das andere sein. Allein während er die Hauptthese des Molinismus, die scientia media, mit Entschiedenheit verwirft, acceptiert er vollständig die Voraussetzungen, auf welchen der Thomismus beruht und ist ein Anhänger der praedeterminatio: darum haben wohl die Thomisten recht, wenn sie den Heiligen als einen der Ihrigen betrachten.

---

1) L. c. VIII. p. 889.
2) Neue Untersuchungen S. 228.
3) Instit. theol. dogm. spec. Tract. de gratia n. 204. p. 153—154.

2. Kapitel.

Die Mariologie des hl. Alfons.

§ 1.

„Die Herrlichkeiten Mariens." (Le glorie di Maria.)

Im Jahre 1750 erschien aus der Feder des hl. Alfons jenes Buch, welches bestimmt war, seinen Namen am populärsten zu machen: es sind die „Herrlichkeiten Mariens". Bei der grossen Verehrung, welche der Heilige von seiner frühesten Jugend an zu der allerseligsten Jungfrau Maria besass — nannte er sie doch stets nur mamma mia und schrieb er ihr alle seine geistigen Fortschritte zu [1]) — kann es nicht überraschen, dass gerade ein Buch über die Mutter Gottes eines seiner ersten Werke war. Von allen seinen schriftstellerischen Arbeiten lag ihm denn auch keine so sehr am Herzen, als dieses Buch. Noch auf seinem Todesbette gewährte es dem Heiligen einen ganz besonderen Trost, dieses Buch geschrieben zu haben. „O mein Jesus! ich danke dir," rief er einmal in seinen letzten Lebenstagen aus, „dass du es mir gestattet hast, etwas von deiner Mutter zu schreiben. O welch grosser Trost in der Todesstunde, wenn man glauben kann, etwas zur Vermehrung der Andacht zur seligsten Jungfrau Maria beigetragen zu haben [2])." Noch in jungen Jahren, als er eben erst zum Priester geweiht worden, machte er das Gelübde, jeden Samstag Abend dem Volk eine Predigt über die Herrlichkeiten Mariens zu halten; ein Gelübde, dem er bis an sein Ende treu geblieben ist. Auch bei seinen Missionen durfte niemals eine Predigt über die Liebe und die Barmherzigkeit der Mutter Gottes fehlen, über deren Wert er sich in der Vorrede seines Buches also äussert: „In unserer Versammlung ist es ein Punkt der Regel, den man nie übertreten darf, dass man in den Missionen

1) Dilgskron I. 357.
2) A. a. O. I. S. 364.

jedesmal eine Predigt über die Mutter Gottes halte und wir können es alle bezeugen, dass keine Predigt beim Volke grösseren Segen und mehr Andacht bewirkt, als die Predigt über die Barmherzigkeit Mariens [1])."

Über die Barmherzigkeit der Mutter Gottes speziell zu schreiben, war seit langer Zeit ein Lieblingsgedanke des Heiligen und schon früh finden wir ihn mit mariologischen Studien beschäftigt, vorab über die Frage der Stellung Marias in der Heilsökonomie, welche denn auch den Hauptinhalt seines Buches ausmacht.

Aus dem Jahre 1734 datieren zwei Briefe [2]) von dem Jesuiten Francesco Pepe, in welchen dieser einige Fragen des Heiligen beantwortet. In dem einen vom 13. Juni 1734 ermuntert Pepe den Heiligen zur Herausgabe seines Buches und in dem zweiten vom 3. Juli des gleichen Jahres erörtert er die Meinung, nach welcher Maria die Ausspenderin aller Gnaden ist. Letztere Frage beschäftigt den Heiligen am meisten und wird von ihm in seinem Buche am eingehendsten behandelt. Dass dem Buche ein längeres Studium vorausging, sagt er selbst: „Um von der grossen Barmherzigkeit Marias und ihrer mächtigen Fürbitte zu reden, habe ich mehrere Jahre lang mit grosser Mühe, so gut ich konnte, alles zu sammeln gesucht, was die hl. Väter und die berühmtesten Schriftsteller über die Barmherzigkeit und die Macht Marias gesagt haben [3])."

Das Buch zerfällt in drei Teile: der erste in 8 Kapiteln schliesst sich an das „Salve Regina" an, dessen einzelne Epitheta erörtert werden; nach jedem Abschnitt folgt dann zur Illustration des Gesagten eine Erzählung über wunderbare Gebetserhörungen auf Anrufung der Jungfrau Maria;

---

1) Der ital. Text in der Turiner Ausgabe. I. p. 9.
2) Fehlen in der deutschen Briefausgabe.
3) Vorrede, Tur. Ausg. a. a. O.

der zweite Teil giebt Predigten (Discorsi) über die Marienfeste. Der dritte Teil bietet wieder Beispiele aus dem Leben der Heiligen und andere Vorkommnisse, wo Maria in wunderbarer Weise ihre Macht geoffenbart hat.

Unter diesen vielen Erzählungen findet sich nun manches, was im Interesse einer gesunden Andachtsübung beanstandet werden muss, ohne dass man dadurch in den Verdacht der Hyperkritik fallen kann. Nur eine Stichprobe aus dem 8. Kapitel des ersten Teils, wo es in § 1. „Maria rettet ihre Anhänger von der Hölle" heisst: „Wie viele wären auf ewig verdammt oder verstockt geblieben, wenn nicht Maria bei ihrem göttlichen Sohne sich für sie um Erbarmen verwendet hätte. Es ist die Meinung vieler Theologen und speziell des hl. Thomas [1]), dass Maria vielen Personen, die in der Todsünde starben, von Gott die Aufschiebung des Richter-

1) Dass sich Alfons mit Unrecht auf den hl. Thomas beruft, dürfte nicht zweifelhaft sein; ja man kann sagen, dass Alfons den Aquinaten über diesen Punkt gar nicht nachgeschlagen hat, sonst hätte er eine Untersuchung des grossen Theologen über einen singulären Fall unmöglich generalisieren können. Zu seiner Entschuldigung kann angeführt werden, dass Thomas die Möglichkeit eines Aufschubs des Richterspruches Gottes erörtert. Dazu veranlasste ihn, wie die ganze mittelalterliche Scholastik, die bekannte Erzählung von der Befreiung des Kaisers Trajan aus den Höllenqualen durch das Gebet des hl. Papstes Gregor des Grossen. Die Autorität der Legende des hl. Gregor und das Ansehen des hl. Johannes Damascenus, der in einer seiner Reden sagt, dass der ganze Orient und Occident Zeugnis für diese Thatsache ablege, war für die allzu pietätsvoll und kritiklos die Tradition hinnehmende Scholastik bestimmend, diese „Thatsache" spekulativ zu erklären. Auch Thomas hat es in seinen Jugendwerken versucht, allein man sieht ihm an, dass ihm die Sache Verlegenheit bereitet. S. Thom. Sent. lib I. dist. 43. q. 2. art. 2. und lib. IV. dist. 45. q. 2. a. 2. Vgl. dazu de Veritate q. 6. a. 6. Mit den Anschauungen seiner in gereifterem Alter verfassten S. contra Gent. lässt sich die Thatsache, die er auch stets als eine einzigartige bezeichnet, nicht recht gut vereinbaren. Darum geht es nicht an, den hl. Thomas als Eideshelfer in dieser Sache anzurufen und ihn gar sagen lassen, dass er von vielen Personen die Möglichkeit einer solchen Rettung zugebe.

spruches und die Rückkehr in das Leben, um Busse zu thun, erlangt habe.“ „Hiervon werden von gewichtigen Schriftstellern viele Beispiele erzählt. Pelbartus erzählt, dass bei dem Zuge Kaiser Sigismunds über die Alpen aus einem Leichengerippe (de un cadavere in cui erano rimaste le sole ossa) eine Stimme vernommen worden sei, die zu beichten begehrte und sagte, es habe die Mutter Gottes ihm, der als ehemaliger Soldat ihr Verehrer gewesen, erlangt, in dem Gerippe so lange fortzuleben, bis er gebeichtet haben würde. Er beichtete und starb [1])“. Oder in § 3: „Maria führt ihre Diener ins Paradies:“ „In der Franziskanerchronik wird erzählt, Bruder Leo habe einmal eine rote Leiter gesehen, über welcher Jesus Christus, und eine weisse, über welcher seine heiligste Mutter stand. Die, welche auf der roten Leiter aufsteigen wollten, sah er einige Stufen ersteigen und dann hinabfallen, und das wiederholt. Von dem hl. Franziskus ermahnt, an der weissen Leiter aufzusteigen, kamen sie glücklich in die Höhe, indem die allerseligste Jungfrau ihnen die Hand reichte, so dass sie sicher zum Paradies gelangen konnten [2]).“ Es wäre ein Leichtes, eine reiche Blumenlese derartiger Wundergeschichten zusammenzustellen [3]). Es ist vergebliche Mühe, den hl. Alfons gegen den Vorwurf einer argen Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit in Schutz nehmen zu wollen, wie es z. B. Dilgskron thut, wenn er schreibt: „Liguori entnahm diese Beispiele Schriftstellern, die damals als Autoritäten galten. Manche dieser Erzählungen werden jetzt die Lauge einer auch billigen Kritik nicht bestehen können; zur Zeit des Heiligen hatten sie noch alle Zeichen der Wahrscheinlichkeit für sich (?) und er konnte

1) Der ital. Text l. c. I. p. 117.

2) L. c. I. p. 125.

3) Vgl. übrigens Deutscher Merkur 1885. S. 361 ff. Die dort erwähnte Broschüre von Frederick Meyrick, Devotional Theology of the Church of Rome. S. Alfonso de Liguoris Glories of Mary, London 1854, konnten wir nicht erlangen.

mit Recht (?) vor Hyperkritik in Hinsicht auf sie warnen. Übrigens lag ihm nicht daran, diese Beispiele als geschichtliche Wahrheiten hinzustellen, er wollte nur das in den einzelnen Abschnitten Gesagte und Bewiesene, wenn man so sagen darf, in dieser Form ausklingen lassen, in der es dem Gedächtnis am sichersten sich einfügt, das ist in der Form der Erzählung, sei diese nun Geschichte oder Parabel" [1]).

Zur Verteidigung könnte man höchstens auf den Charakter des neapolitanischen Volkes hinweisen, für welches das Buch ja zunächst bestimmt war, allein auch in Berücksichtigung dieses Faktors bleibt noch ein grosses Mass von Kritiklosigkeit und Leichtgläubigkeit. Aber ist es denn überhaupt nötig, durch solche Wundergeschichten die Marienverehrung zu fördern? Darf man denn ausser acht lassen, dass das Volk, wenn es solche Sachen liest, nicht zwischen Geschichte und Parabel unterscheidet, zumal wenn es nicht darauf aufmerksam gemacht wird, sondern vielmehr derartige Geschichten als Wahrheit annimmt. Durch solche Erzählungen wird die wahre, christliche Frömmigkeit schwer gefährdet und dem Aberglauben Thür und Thor geöffnet. Darum ist es sehr zu begrüssen, wenn in den neueren deutschen Ausgaben, so z. B. der von Merk-Kempf im Verlag von Benziger-Einsiedeln, die am meisten abstossenden Erzählungen ausgelassen sind. Es sei gestattet, die Worte des englischen Bischofs Ullathorne hier anzuführen: „Übersetzt man volkstümliche, dem Geschmack des neapolitanischen Volkes z. B. entsprechende Schriften buchstäblich genau mit ihren Hyperbeln und Superlativen, ohne zu bedenken, dass solche Steigerungen bei uns viel schwerer wiegen, dass überhaupt eine und dieselbe Redeweise hier ganz anders verstanden wird, als dort zu Lande, so kann man nicht sagen, man habe das Buch treu wiedergegeben; man hat sich vielmehr an demselben versündigt, hat Unrecht gethan dem Volke, dessen Andacht sich so

1) Dilgskron I. S. 363.

auszusprechen liebt, Unrecht an dem Glauben, dem damit gedient werden sollte, Unrecht an den Vielen, in deren Hände das fremde Gewächs jetzt fallen muss. Glühende, begeisterte Phrasen, voller Leben da, wo sie dem Herzen frisch und frei entquollen, ein Lavastrom der Andacht in seiner ersten, höchsten Glut — als kalte Schlacken starren sie uns aus dem Eis der Übersetzung entgegen; und so werden sie dann ans Licht gezogen und in tausend Druckschriften rundgetragen durch die protestantische Welt, auf dass sich männiglich überzeugen könne, der Heiland sei bei den Katholiken aus dem Erlösungswerke verschwunden, um seiner Mutter Platz zu machen. Tausende und Abertausende werden dadurch in grobe Irrtümer hineingetrieben, werden zu Lästerworten gegen die heilige Kirche verleitet, zur Lästerung auch der hl. Jungfrau. So wirkt auswärts, was an dem Orte seines Ursprungs, wo es recht verstanden wurde, wahr und schön gesagt war[1]).“

§ 2.

Der hl. Alfons über die Immaculata Conceptio B. M. V.

Am meisten kommt hier in Betracht der Discorso I. des zweiten Teiles, eine Predigt über die unbefleckt Empfangene, „die anziehendste und populärste aller vorhandenen Darstellungen des Geheimnisses der unbefleckten Empfängnis“[2]). Der Hauptgesichtspunkt, von dem aus Alfons diese Lehre behandelt, ist der schon von Duns Scotus betonte Schicklichkeitsgrund. Alfons giebt entsprechend den drei göttlichen Personen die Konvenienzgründe.

1. Für den Vater: Maria ist seine Tochter. Als solche hat Gott sie bestimmt zur „riparatrice del mondo perduto e mediatrice di pace tra gli uomini e Dio. Sie ist die Schlangenzertreterin des Protoevangeliums: „Wenn aber

1) Bei Newmann, Die hl. Maria. S. XXI.

2) So urteilt Preuss, Zum Lob der unbefleckten Empfängnis. Freiburg 1879 S. 77.

Maria jene starke Frau war, die in die Welt gekommen, um den Teufel zu besiegen, so geziemt es sich nicht, dass der Teufel sie vorher besiegt und zu seiner Sklavin gemacht hätte; nein, es war im Gegenteil weit mehr der Vernunft gemäss, dass sie von allen Flecken der Sünde und von aller Dienstbarkeit des Teufels befreit blieb[1]." Der Hauptgrund aber ist die gratia maternitatis. In dem θεοτόκος ist die Lehre von der unbefleckten Empfängnis schon gegeben. „Wenn auch kein anderer Grund vorhanden wäre, so hätte der ewige Vater doch schon allein um seinen Sohn, der zugleich Gott war, zu ehren, die Mutter desselben ganz rein, ohne Makel der Sünde erschaffen müssen[2]." ... Ausserdem ist es ja ein Grundsatz bei den Theologen, dass keinem Geschöpf irgend eine Gnade gewährt sei, mit welcher nicht auch zuvor die allerseligste Jungfrau bereichert worden wäre. Nun aber hat Gott die Engel vor dem Sturze bewahrt, hätte er das der allerseligsten Jungfrau verweigern können? Nein, Gott hat Maria vor der Erbsünde bewahren können und nach dem hl. Anselm waren alle Ursachen vorhanden, jene Jungfrau, welcher Gott seinen einzigen Sohn zu schenken beschlossen, mit einer solchen Reinheit zu zieren, dass sie alle Geschöpfe überragt[3]."

2. Für den Logos. Ebenso wie für den Vater geziemt es sich für den Sohn, seine Mutter von aller Sündenmakel rein zu bewahren. Wenn er eine Freundin Gottes wählen konnte, warum sollte er eine Feindin wählen? Deshalb darf man nach dem hl. Bernhard überzeugt sein, dass wenn der Sohn Gottes sich eine Mutter wählen konnte, die ihm gefiel, er sicherlich eine solche gewählt hat, die sich für einen Gott geziemte. Gott, der die Weisheit selbst ist, wusste sich wohl selbst eine würdige Wohnstätte zu bereiten: „Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut." Prov. 9, 1. Alfons betont besonders Hebr. 7, 26: „Talis enim decebat ut nobis

1) Der ital. Text Tur. Ausg. I. p. 150. — 2) A. a. O. S. 151.
3) A. a. O. S. 153.

esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus, *segregatus a peccatoribus.*"

3. Für den hl. Geist. Maria ist die Braut des hl. Geistes. Er hat sie überschattet. Das konnte nur eine solche Jungfrau sein, zu der er im vollsten Sinne des Wortes sagen konnte: Tota pulchra es amica mea et macula non est in te. Das ist ja auch der Inhalt der Begrüssung durch den Engel: Ave gratia plena. Diese Meinung der Immaculata Conceptio hält er für sicher und zwar wegen der Übereinstimmung der Gläubigen in diesem Punkte und wegen der von der Kirche angeordneten Feier des Festes der Unbefleckten Empfängnis [1]).

Bei seiner Verteidigung des Gnadenprivilegs der Immaculata Conceptio konnte Alfons nicht davon Abstand nehmen, die damals sich gegen dieselbe geltend machende Bewegung zu besprechen, woran sich auch der um die kirchlichen Wissenschaften hochverdiente Ludwig Muratori beteiligte. Infolge der von diesem letzteren unter verschiedenen Pseudonymen herausgegebenen Schriften war die Kontroverse über das Votum sanguinarium entstanden, eine von dem damaligen Kasuisten viel ventilierte Frage, ob es erlaubt sei, für den Glauben an die — damals noch nicht dogmatisierte — Lehre von der Immaculata Conceptio sein Blut zu vergiessen, bzw. ein diesbezügliches Gelübde zu machen. Da verschiedene Ritterorden wie z. B. der von Alcantara, Calatrava, St. Jacob von Campostella u. a. das Ordensgelübde hatten, die Lehre von der unbefleckten Empfängnis selbst mit ihrem Blute verteidigen zu wollen, ermangelte diese Frage auch nicht des praktischen Hintergrundes. Muratori war es bei seiner Opposition lediglich darum zu thun, Übertreibungen im Marienkultus, die nur zum Nachteil des Christentums selbst führen konnten, zu bekämpfen. Dies bezeugt ihm kein Geringerer als Kardinal Ganganelli, nachmals Papst Clemens XIV, damals Konsultor bei der Kongregation der hl. Inquisition,

1) Tur. Ausg. I p. 160.

welcher in einem Brief vom 27. Aug. 1748 an Muratori schrieb: „Was mich betrifft, so würde ich mich auf immer glücklich preisen, wenn ich auf irgend eine Weise dazu beitragen könnte, Euch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und der Verfolgung ein Ziel zu setzen, die man gegen Euch übt, da es doch auf der Welt keinen Mann giebt, der unsere hl. Religion mit gleicher Würde wie Ihr verteidigt. Der Hass der Abergläubigen ist schwer zu ertragen. Man kann sie auf keine Weise überzeugen — da sie alle Ideen, die ihnen durch den Kopf gehen, für unumstössliche Dogmen halten [1])."

Von Muratoris Schriften kommen hier in Betracht:

1. De ingeniorum moderatione. Paris 1715 unter dem Pseudonym Lamindus Pritanius, welche eine Gegenschrift des Jesuiten Burgis unter dem Decknamen Candito Partenotimo hervorrief mit dem Titel: Votum pro tuendae Deiparae Conceptione ab oppugnationibus recentioris Lamindi Pritanii vindicatum. Darauf antwortete Muratori in der Schrift:

2. De superstitione vitanda sive censura Voti sanguinarii in honorem Immaculatae conceptionis Deiparae emissi a Lamindo Pritanio antea oppugnati atque a Candido Partenotimo incassum vindicati, unter einem neuen Pseudonym als Antonio Lampridio.

3. Ferdinandi Valdesii (Muratori) Epistola sive Appendix ad librum Antonii Lampridii de superstitione vitanda, ubi Votum sanguinarium recte oppugnatum male propugnatum ostenditur [2]).

Der Hauptgrund, welchen Muratori für sein Vorgehen geltend machte, war die Thesis, dass der Traditionsbeweis für das Mysterium der Immaculata Conceptio eine bedeutende Lücke aufweise, indem sowohl der hl. Bernard, der glühendste Verehrer Marias im Mittelalter, sich ausdrücklich dagegen

1) Vgl. Kirchenlexikon, VIII. 2017.

2) Die weitere sonst noch in dieser Kontroverse erschienene Litteratur bei Zaccaria, Storia letteraria d'Italia. Venezia 1753 V. p. 430 sqq.

erkläre, und Thomas von Aquin, der anerkannt grösste Theologe seiner Zeit, nichts davon zu wissen scheine. Die ganze Lehre von diesem Geheimnis sei überhaupt nicht als kirchliche Lehre, sondern nur als Schulmeinung zu betrachten. Die Skotisten seien deren eifrigste Verteidiger gewesen, sonst habe diese fromme Meinung wenig Anhänger; für eine opinio scotistica aber ein Gelübde zu machen, sein Leben einzusetzen, könne doch wohl nicht mehr als religiöser Akt betrachtet werden.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Muratori hier in der Hitze des Gefechts mit seiner Behauptung: es handle sich nur um eine opinio scotistica zu weit gegangen. Von einer solchen konnte im 18. Jahrhundert, nachdem das Tridentinum bereits das privilegium speciale B. M. V. in seine Dekrete aufgenommen, doch wohl keine Rede mehr sein [1]).

Diesen Punkt griff denn auch Alfons auf in einem besonderen Schriftchen „Dissertatio super Censuris circa Immaculatam Beatae Mariae Virginis Conceptionem" aus dem Jahre 1748 [2]).

Er weist hier auf den allgemeinen Konsens der Gläubigen hin, welcher die Behauptung, es handle sich nur um eine opinio scotistica, denn doch als gewagt erscheinen lasse. Er führt zunächst die verschiedenen päpstlichen Bullen an, in welchen diese Materie berührt ist. Dann fährt er fort: „Quamvis igitur non licet piam sententiam ut dogma fidei defendere, licitum tamen nobis procul dubio est, eam veram et communem asserere; imo eam vocare moraliter certam et proxime definibilem de fide, ut tenet Viva . . . . . .

1) „Il n'est donc pas juste d'exagérer l'influence de Duns Scotus sur le développement de la pieuse croyance surtout lorsqu'on considère celle-ci à l'état de la certitude, qu'elle avait acquise depuis le Concil de Trient et ensuite au XVII. siècle. Il y a quelque chose d'indélicat pour ne rien dire de plus, d'appeler la pieuse croyance l'opinio scotiste et cela en l'année 1744, où Muratori écrivait son livre. So Malou, L'immaculée Conception II p. 493 sq.

2) Theol. moral. VII. n. 249 ff.

Tot igitur auctoritatibus munitus idem ego ut minimus assero et breviter hic probabo. Protestor quidem, nullatenus me recedere velle a Pontificiis decretis, quibus oboedieus subscribo, sed tantum in meae reginae obsequium hic rationes promovere sententiae piae ad mentem alicuius dilucidandam, qui contrarium sentiret. Etenim reapse mihi videtur pia sententia licet usque adhuc non sit de fide declarata, esse hodie luce meridiana clarior[1]." Am Schlusse kommt Alfons nochmals auf die Möglichkeit einer Dogmatisierung der Immaculata Conceptio zu sprechen. Aus seinen Argumenten gehe hervor, es sei diese Lehre „hodie tenendam ut certam et oppositam non esse amplius probabilem. . . . . Imo licet nostra sententia ab ecclesia nondum sit definita, bene tamen potest de fide teneri: nam bene possumus credere de fide sententias illas, quas probabile est de fide esse . . . . . Dicit enim D. Thomas, quod credere possumus de fide non solum ea, quae habemus per fidem infusam, sed etiam, quae per percipimus per conclusiones theologicas . . . In nostro autem casu conclusio theologica bene eruitur ex mox supra praedictis . . . . .[2])."

Welches sind nun die Argumente Liguoris? Er beginnt mit dem Schriftbeweis, lässt aber dabei Genes. 3, 15 ganz unberücksichtigt. Er nennt nur Cant. 4 und das Ave gratia plena; dann citiert er die Bulle Sixtus' IV.: „Cum praeexcelsa" und die Bulle ‚Sollicitudo' Alexanders VII., sowie das Baseler und Tridentiner Konzil.

Bei dem Traditionsbeweis nimmt Alfons den hl. Bernard als einen Verteidiger der unbefleckten Empfängnis in Anspruch, ohne jedoch den Angriff Muratoris gerade auf diesen Punkt eingehender zu widerlegen und auf seine Richtigkeit oder Unrichtigkeit hinsichtlich des vielbesprochenen Briefes des hl. Bernard an die Kanoniker von Lyon zu untersuchen. Er bemerkt nur: „Opponunt adversarii auctoritatem

1) L. c. n. 249 und 250. — 2) L. c. n. 262.

S. Bernardi et S. Thomae. Sed ex eisdem sanctis doctoribus magis nostra sententia valde firmatur, licet enim s. Bernardus in sua „epistola in canonicos Lugdunenses“ invexisset, quod festum conceptionis Deiparae celebrassent, monens, quod Apostolicae Sedis auctoritatem exspectare debuissent . . . . . attamen ex hoc eodem arguitur, ut bene notat Bellarm., quod si s. Bernardus nunc videret festum conceptionis immaculatae ex auctoritate Romanae Ecclesiae celebrari, ipse quoque libentissime celebraret.“

Allein dieses Argument ist nicht durchschlagend. Denn in dem angezogenen Brief begründet Bernard seine oppositionelle Haltung nicht blos mit dem Hinweis darauf, dass die römische Kirche ein Fest der Immaculata Conceptio nicht feiere und die eigenmächtige Einführung dieses Festes in Lyon von seiten der dortigen Kanoniker ein Verstoss gegen die kirchliche Autorität wäre. Bernard hat auch theologische Bedenken geltend gemacht.

Die unbestimmte Forderung, die Empfängnis Marias ebenso zu feiern wie ihre Geburt, führe nur zu Irrtümern und Verwirrung. Entweder war die Empfängnis nicht „heilig“ — von einer sancta Conceptio sprach man damals, — dann gebührt ihr kein Fest; oder sie war heilig, dann ist ein doppeltes anzunehmen. Entweder wurde Maria vom hl. Geist empfangen, wie ihr Sohn; das gäbe dann mit der Begründung, wie man sie damals der Sache gab, eine hl. Geburt, setze eine hl. Empfängnis voraus — eine aufsteigende Reihe von Überschattungen und widersprüche dann der hl. Schrift. Oder aber man müsste ein Moment der Heiligung in der fleischlichen Konkupiszenz der amplexus maritales finden wollen, was unmöglich ist; denn wie konnte der hl. Geist dort sein, wo Sünde ist. „Si igitur ante conceptum sui sanctificari minime potuit, quoniam non erat; sed nec in ipso quidem conceptu propter peccatum quod inerat, restat ut post conceptum in utero iam existens, sanctificationem accepisse credatur, quae excluso peccato

sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem [1])." Man hat geltend gemacht, die conceptio, von welcher hier die Rede, sei nicht die conceptio personalis et spiritualis per creationem animae, sondern nur die conceptio seminalis et carnalis, welche damals schlechthin als conceptio bezeichnet wurde und damit träfe die Opposition des hl. Bernard nicht den Festgedanken im Sinne des Dogmas; ja die sanctificatio *post* conceptionem, die er noch zulasse, lasse sich immerhin als eine sanctificatio in infusione animae denken [2]).

Hiegegen bemerkt jedoch Vacandard, der neueste Biograph des hl. Bernard: „Einige Kritiker haben ihn entschuldigen wollen, indem sie behaupteten, seine Schlüsse setzten einen realen und formalen Unterschied zwischen der Belebung oder Beseelung und der eigentlichen Empfängnis voraus. Nach diesen Auslegern würde der Abt von Clairvaux nicht die geringste Schwierigkeit gemacht haben, anzuerkennen, dass die Jungfrau zur selben Zeit geheiligt worden sei, in der sie belebt oder beseelt wurde. Aber diese nachträgliche Auslegung, welche in den wirklichen Verhältnissen nicht begründet ist, lässt sich schlecht mit der so klaren und echten Theorie unseres Heiligen vereinbaren. Dass Maria von der Sünde gereinigt worden sei, lehrt er ausdrücklich an mehreren Stellen seiner Werke. Die Meinung aber, die er treffen wollte, erklärte im Gegenteil, dass die hl. Jungfrau stets von der Sünde frei gewesen sei. Vergebens wird man diese Texte zu verdrehen suchen, man wird es nicht fertig bringen, diese beiden Meinungen miteinander zu vereinigen und man muss darauf verzichten, den Abt von Clairvaux zu den Anhängern des Dogmas der unbefleckten Empfängnis zu zählen. Seine Zeitgenossen haben seine Sprache und seine Lehre nicht anders verstanden als wir [3])."

---

1) Bei Migne, Patrol. lat. t. 182. ep. 174 col. 335—336.

2) Scheeben, Handbuch der Dogmatik III S. 350. n. 1704.

3) Vacandard, Leben des hl. Bernard von Clairvaux. Mainz, Kirchheim. 1898, II, S. 92—93.

Nicht besser als mit der Berufung auf Bernard steht es mit jener auf Thomas. Die einzige Stelle, auf die man sich gern beruft (Sent. I. dist. 44. q. 1. a. 3 ad 3^{m}), welche auch Alfons anführt, spricht gar nicht aus, in welcher Weise sich Thomas die Freiheit von der Erbsünde bei der allerseligsten Jungfrau vorstellt, — ob im ersten Augenblick der Empfängnis oder später — während an allen übrigen Stellen [1]), welche eingehend die Frage behandeln, Thomas mit aller Entschiedenheit die unbefleckte Empfängnis in Abrede stellt und sie bekämpft, weil er durch diese Lehre die Allgemeinheit der Erbsünde sowie die Allgemeinheit des Erlöserverdienstes Christi geschmälert glaubte, eine Opposition, die zu Recht bestand, solange diese Seite des Dogmas noch nicht klargestellt war.

§ 3.

Die Universalität der himmlischen Mittlerschaft Marias.

Der Hauptangriff Muratoris galt jedoch der anderen mariologischen Thesis des hl. Alfons von der Universalität der himmlischen Mittlerschaft Marias. Maria sei die Depositarin des göttlichen Gnadenschatzes, so dass alle Gnaden durch ihre Hand an die Menschen ausgeteilt werden. Diese Thesis bildet den Inhalt von Kap. 5 und 6 des ersten Teils der „Herrlichkeiten Mariens". In kurzen Sätzen giebt Alfons zunächst eine Rechtfertigung der Heiligenverehrung überhaupt, um dann sofort die Notwendigkeit der Anrufung der Jungfrau Maria zu erörtern. Seine Thesis formuliert er also: „Non si dubita, che per i meriti di Gesù è stata conceduta tanta autorità a Maria di essere *la mediatrice della nostra salute:* non già mediatrice di giustizia, ma di grazia e d'intercessione. . . . Il punto che qui intendiamo di provare è che l'intercessione di Maria sia ben anche

1) Vgl. Sent. III. d. 3. q. 1. a. 1. sol. 2. und Summa theol. p. III. q. 27. a. 2. Quodl. 6 a. 7.

necessaria per la nostra salute: necessaria diciamo, non già assolutamente, ma moralmente, per parlare come si deve. E diciamo che questa tal necessità nasce della stessa volontà di Dio il quale *vuole* che tutte le grazie ch'egli ci dispensa passino per le mani di Maria, secondo la sentenza di s. Bernardo che oggidì ben può asserirsi comune fra teologi e dottori [1])."

Gegen diese Auffassung der Machtstellung der Mutter Gottes erhob Muratori Einsprache: es handle sich dabei um Übertreibung der Gnadenausstattung Marias und Alfons übersehe, dass er in seiner Argumentation aus den Vätern sehr unkritisch zu Werke gehe und auch unechte Stellen citiere. (So z. B. citiert Alfons den Satz: In Christo fuit plenitudo gratiae sicut in capite influente, in Maria sicut in collo transfundente [2]), der eine an die epist. S. Hier. Cogitis me später angehängte Glosse ist, als echte Stelle des hl. Hieronimus, dem er den Sermode Ass. B. M. N. zuschreibt). In dem Kapitel: Della divozione a Maria Vergine Santissima seines 1747 in Venedig erschienenen Buches: „Della regolata divozione de' Cristiani bemerkt Muratori über diese seiner Meinung nach übertriebene Marienverehrung: Ripeto adunque esser utile e lodevole sopra ogni altra divozione ai Santi quella della Vergine Santissima . . . Ma convien ricordarsi che Maria non è Dio . . . Dobbiam venerarla quel avvocata nostra e non già farei à credere, che a Lei appartanza il perdonarci i peccati, il salvarci. Noi udiamo tal volta dire che essa comenda in cielo. Sobriamente s'ha da intendere, questa ed altre simili espressioni, che cadute di bocca al fervore divoto d'alcuni santi all' ardita eloquenza di qualche sacro Oratore, non reggono, ove si mettono al peragone colla vera Teologia, la quale non riconosce se non l'onnipotente Iddio per nostro padrone per

1) Tur. Ausg. I. p. 75—76.

2) L. c. p. 79. Vgl. über dieses Bild: Schell, Dogmatik III[1] S. 88. Weitere falsche Citate vgl.: Döllinger-Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten I. S. 405.

fonte d'ogni bene e grazie[1])" und später: „Sancta Maria! ora pro nobis" questo è quello che la Chiesa e insegna e Lei dobbiamo ascoltare e non già le iperboli di qualche privato autore ancorchè Santo[2])."

Alfons citiert in seiner Glorie diesen Einwurf Muratoris fast wörtlich[3]), beruft sich aber zum Erweis dafür, dass es sich hier um mehr handle als um „un iperbole ed una esagerazione caduta di bocca al fervore di alcuni santi" auf die Väter und grossen Theologen: Germanus, Anselmus, Johannes Damascenus, Bonaventura u. a.

Sein Gegner habe vergessen, zu unterscheiden zwischen Gottes „Können" und Gottes „Wollen". Gott aber wolle den Menschen seine Gnade nur geben durch Vermittlung Marias. Diese Lehre widerstreite durchaus nicht den Lehren der Kirche, wie deren Gebete, in welchen sie Maria anrufen lasse als Salus infirmorum, refugium peccatorum, auxilium christianorum, vita, spes nostra genugsam beweisen; ebenso sei diese Lehre in Einklang mit den Lehren der Väter, hier genüge ein einfacher Hinweis auf die Bilder, in welchen sie von der Würde und der Macht der Gottesmutter reden. Besonders Bernard in „De Aquaeductu" stehe ganz auf dem Boden dieser Anschauung.

Mit Berufung auf Suarez entwickelt Alfons die Gründe für diese Machtstellung der Mutter Gottes. An die Spitze seiner Argumentation stellt er den Satz des hl. Anselmus: „Qui potuit omnia de nihilo facere, noluit ea violata sine Maria reficere": so wird durch Gottes Ratschluss die Mutter Gottes die cooperatrix des Erlösungswerkes. Die Mutterstellung Marias hört auch im Himmel nicht auf und als Mutter Gottes tritt sie mit ihrer Fürbitte für die Menschen bei ihrem Sohne ein, und ihre Bitten sind immer Bitten der Mutter gegenüber dem Sohn; in diesem Sinne, kann man

1) L. c. p. 316. — 2) L. c. p. 318.
3) Glorie, l. c. p. 76.

sagen, ist Maria allmächtig, allerdings nicht von Natur, aber durch die Gnade Gottes [1]).

Das ist die Thesis des hl. Alfons über die Machtstellung Marias im Himmel, neuerdings aufs heftigste angegriffen und aufs abfälligste beurteilt. „Es versteht sich von selbst, dass die abenteuerlichen Lehren Liguoris nicht aus der hl. Schrift zu begründen sind. Gleichwohl citiert er zur Begründung derselben eine Menge Bibelstellen; das Neue Testament wird misshandelt [2])“ und „bei den dogmatischen Untersuchungen, welche in dem Buche vorkommen, zeigt Liguori den gleichen Mangel an Kritik [3]).“

Letzterer Vorwurf entbehrt nicht ganz der Berechtigung; er wurde schon von Muratori gegen Alfons erhoben. Diese Angriffe hatten Alfons veranlasst, gerade den hl. Bernard mit seiner Rede „de Aquaeductu“ als Vertreter seiner Anschauung mehr in den Vordergrund zu rücken und besonders die inneren Gründe für diese Gnadenstellung der Mutter Gottes zu betonen.

Rhetoren und Asketen vorwiegend waren es, welche diese Lehre in ihren Reden und Schriften behandelten. Da aber die Rhetorik stets zur Übertreibung des jeweils behandelten Themas hinneigt und darum eine mehr affektvolle als wissenschaftliche stringente Beweisführung liebt, hat die wissenschaftliche Theologie dieser Lehre gegenüber sich sehr reserviert, ja (vgl. Muratori) ablehnend verhalten. Der Gedanke, dass eine solche Mittlerstellung Marias ihrer Würde als Regina coeli etc. entspreche, kann nur als Konvenienzgrund geltend gemacht werden und hat keine durchschlagende Kraft. Anders ist es mit der interzessorisch-meritorischen Thätigkeit der Jungfrau Maria während ihres Erdenlebens als einer cooperatrix redemptoris, consalvatrix, corredemtrix, als deren Fortsetzung dann ihre Thätigkeit im Himmel erscheint.

1) L. c. p. 91.
2) Friedrich, Geschichte des vatikan. Konzils III. S. 362.
3) Döllinger-Reusch I. S. 404.

„Wenn sie schon in ihrer Sterblichkeit als eine Trösterin sich erwies und als eine Freundin in der Not, wie der hl. Irenäus sie nennt; wenn sie, wie der hl. Hieronymus und Ambrosius sagen, auf Erden das grosse Vorbild der Jungfrauen gewesen ist; wenn sie verdienstlich einging auf die Einwirkung unserer Erlösung; wenn sie ihrer Mutterschaft sich würdig machte durch ihren Glauben und ihren Gehorsam; wenn ihr göttlicher Sohn ihr unterthan war; wenn sie mit einem Mutterherzen unter dem Kreuze gestanden und den Kelch der Leiden, auf welche da ihr Blick geheftet war, bis zur Hefe getrunken hat. Dann ist es unmöglich, dass wir diese sprechenden Züge aus ihrem Leben auf Erden nicht mit der bleibenden Wonne, in die sie eingegangen, sollten vereinigt halten dürfen [1])."

Das irdische Leben der allerseligsten Jungfrau ist eine ununterbrochene interzessorisch-meritorische Thätigkeit zur Erlangung des Heiles und gerade das bildet für Alfons den Ausgangspunkt seiner Argumentation.

Maria ist die Mutter Gottes; das ist die Zentralwahrheit, aus welcher alle Auszeichnungen Marias resultieren. Sie vermittelt der Welt die Erlösung. Sie ist thätiges Organ des hl. Geistes, sie übt beim Erlösungswerke eine selbständige Thätigkeit aus, welche naturgemäss der des Logos nachsteht, von dem sie vielmehr ganz abhängig ist. Marias Einfluss ist dem ihres Sohnes nicht so koordiniert, als ob sie mit ihrer Mitwirkung das Werk des Erlösers ergänzen müsste, ihre Thätigkeit ist eine mera cooperatio. Maria kommt nur in Betracht als die neue zweite Eva; das ist der alles umfassende Ausdruck für ihre Stellung zu den Gliedern des Neuen Bundes. Sie hat beim Erlösungswerke eine ähnliche Aufgabe auszuüben, wie sie das Weib beim Sündenfall gehabt hat; durch die Mitwirkung des Weibes war die Sünde geschehen, die Erhebung aus dem Fall sollte ebenfalls nur

1) Newmann, Die hl. Maria. Köln 1866, S. 60—61.

stattfinden unter der Mitwirkung eines Weibes. Beide Geschlechter hatten gesündigt, beide Geschlechter sollten auch bei der Erlösung beteiligt sein. Diese Bezeichnung Marias als der zweiten Eva, welche bei den Vätern allgemein sich findet, hindert denn auch, das Schweigen der Väter über die interzessorisch-meritorische Heilsthätigkeit Marias gegen den hl. Alfons auszuspielen. Man kann ebensogut eine Befürwortung dieser alfonsianischen Thesis bereits in diesem Prädikat Marias sehen.

Bei Eva ist nach Alfred zweierlei zu berücksichtigen: ihre Stellung zum Fall und ihre Stellung zu den Menschen.

Erstere ist ein ministerium iniquitatis. Eva ist die sine-qua-non-Ursache des Falles der Menschheit; sie handelt mit persönlicher Verantwortlichkeit. Genau dasselbe gilt von der Mitwirkung Marias zur Erlösung. Die dogmatische Grundlage hiefür bildet Gen. 3, 11: Ipsa conteret caput tuum.

Wie aber zeigt sich im einzelnen diese Heilsthätigkeit Marias?

Schon vor der Empfängnis bahnt die Jungfrau von Nazareth durch eine entfernte Mitwirkung die Erlösung bzw. die Menschwerdung an. Ihre Gebetsthätigkeit hatte die Aufgabe, dem Messias eine würdige Wohnung zu bereiten; ihr Gebet ist es, das erfolgreich zum Himmel aufsteigt; so ist sie es, die durch ihr Gebet den Messias vom Himmel zur Erde herabgezogen.

Und als dann die „Fülle der Zeiten" gekommen war, da erscheint der Engel bei ihr, um ihr ihre Auserwählung zur Mutter Gottes anzukündigen. Luk. 1, 31—38. Aber nicht ohne ihre Einwilligung soll ihr dieselbe zu teil werden. Der Engel kündet ihr den Erlöser der Welt als Sohn an; das bedingt auch für seine Mutter ein Leben des Opfers; darum wartet der Engel, bis er von den Lippen der Jungfrau die Worte der Zustimmung und der Einwilligung in den Erlösungsplan Gottes vernommen: „Gläubig gehorchend

spricht sie jenes grosse „Fiat", an das, gleichwie das erste Fiat diese sichtbare Welt ins Dasein gerufen, eine zweite, höhere Welt, die Erlösung, geknüpft war [1]."

Das war, wie die Väter betonen, eine eminent sittliche That der Hingabe an den Willen Gottes, durch welche Maria die Mutter des Heils geworden. Die Sünde Evas war Unglaube und Ungehorsam, Marias That ist Glaube und Gehorsam. Wie Evas Stolz, Unglauben und Ungehorsam der Ausgangspunkt wurde für Sünde und Fluch, so wurde Marias Demut, Glaube, Gehorsam die Quelle für die Erlösung der Menschen. So ist „dieses ‚Fiat' der Abschluss der alten Welt, der Beginn der neuen, die Erfüllung aller Prophezeiung, der Wendepunkt der Zeiten, das erste Aufflammen des Morgensternes, welcher den Aufgang der „Sonne der Gerechtigkeit" ankündet, das, soweit menschliches Wollen dies vermochte, jenes wunderbare, geheimnisvolle Band knüpfte, welches den Himmel niederzog zur Erde, die Menschheit zu Gott erhob" [2].

Sofort erzählt uns das Evangelium (Luk. 1, 39 ff.) die erste vermittelnde Thätigkeit, welche Maria entfaltet.

Vollends mit der Geburt des Erlösers beginnt für Maria die eigentliche konkomitante Thätigkeit in der Durchführung und Vollendung des Erlösungswerkes. Damit erst tritt sie in ihren Beruf als „Consalvatrix" und „Mediatrix" recht eigentlich ein, in welcher Eigenschaft sie sich die Zuwendung der Verdienste des Blutes Christi durch ein meritum de congruo verdient. Nirgends zeigt sich diese miterwerbende Thätigkeit Marias, welche ihr das Recht giebt, Depositarin des göttlichen Gnadenschatzes zu werden, besser, als in den vom hl. Alfons besonders betonten Szenen aus dem Leben Marias: bei der Darstellung im Tempel und dem Kreuzestod Christi.

Maria bei der Darstellung Jesu im Tempel: Hatte Maria in der Zurückgezogenheit im stillen Hause zu Nazareth, ab-

1) Hettinger 2, 1. S. 512. 7. Aufl. III S. 521.
2) Hettinger, l. c. S. 513. 7. Aufl. III S. 522.

geschlossen von allen Zeugen, ihre Einwilligung gegeben zur Ermöglichung der Erlösung, hier im Tempel, im Heiligtum des Bundesvolkes, hat sie ihre Einwilligung zu wiederholen und hier wiederum bietet sie bei der Darstellung ihres Sohnes auch ihr eigenes Leben als Opfergabe dar. Maria, die „Prophetin des Neuen Bundes", weiss, dass, da sie heute den Tempel betritt, die Aufopferung ihres Sohnes mehr ist als die Erfüllung des Gesetzes des Alten Bundes: „Quia omne masculinum ad operiens vulvam, sanctum Domino vocabitur." Luk. 2, 23. Sie weiss ja, was dessen in der Zukunft harrt, den sie heute auf den Armen trägt: Golgatha und das Kreuz werfen ihre Schatten bereits auf die Szene im Tempel. Lebendig steht vor der Jungfrau-Mutter Auge das Bild „des Mannes der Schmerzen, der zerschlagen ist um unserer Missethaten willen", wie ihn der Prophet gezeichnet (Jes. 53, 3) und damit auch die eigene leidensreiche Zukunft — da tönt auch schon des greisen Simeon Mahnruf an ihr Ohr von dem Schwert der Schmerzen, das ihre Seele durchbohren werde. Aber Maria schwankt nicht; all das kann sie nicht abhalten, das entscheidende Wort zu sprechen und wie sie das „Fiat mihi secundum verbum tuum" zu Anfang gesprochen, heute wiederholt sie es und opfert mit ihrem Sohne sich selbst seinem Vater auf.

Wiederum in bedeutsamem Lichte zeigt uns das Evangelium die Mutter Gottes in ihrer interzessorisch-meritorischen Thätigkeit bei der Erzählung von dem ersten Wunder auf der Hochzeit zu Kana, wo die Bitte der Mutter es ist, welche die „Stunde" des Sohnes beschleunigt (Joh. 2, 1—11). Wohl hat die protestantische Exegese seit Calvin und Chemnitz all ihre Kraft an diesen Versen des Evangeliums versucht, aber die Interpretation, die diese Stelle in der katholischen Kirche gefunden, konnte sie nicht entkräften. Cyrill von Alexandrien hebt hervor, dass Christus hier um der Mutter, um des gehorsamen „Weibes" willen etwas thue, was er sonst nicht gethan haben würde. In dem gleichen

Sinne äussern sich andere Väter und auch die späteren Theologen betonen, „dass die Anordnung Jesu, Maria soll die Mittlerin sein, bei der Hochzeit zu Kana erkennbar sei [1]).

Von jetzt ab tritt Maria zurück für die ganze Dauer der evangelischen Messiasthätigkeit ihres Sohnes. Dieser gehört jetzt nur seinem Volke bezw. der ganzen Menschheit. Erst am Schlusse seines Lebens, als durch dessen Hingabe am blutigen Kreuzesopfer die Erlösung vollendet werden soll, erscheint Maria wieder als Mutter des Welterlösers unter dem Kreuze. Hier ist ihre Mitwirkung wieder erfordert; diese bildet mit dem Werk ihres Sohnes ein Ganzes. Maria wird tradens in mortem, aber sie leidet mit per consensum sententiae et per sensum" [2]). Mitopfernd und mitleidend steht Maria unter dem Kreuze, als die „Königin der Märtyrer".

Und hier beginnt nun die zweite Seite ihrer Stellung als „Neue Eva": sie soll werden eine „mater viventium". Gen. 3, 20. Aber was zu jener ersten Eva gesprochen worden: „In Schmerzen sollst du deine Kinder gebären", Gen. 3, 16 — das ging hier unter dem Kreuze an der zweiten Eva in Erfüllung. Hier zeigt sie sich als das von Geburtswehen heimgesuchte Weib der Apokalypse; die sie gebiert, sind die Sünder, denen sie das neue Leben der Gnade und der Erlösung giebt. So zeichnet sie das letzte Buch der hl. Schrift als die grosse Anti-Eva, als die „mater cunctorum viventium". Als Mutter des Welterlösers, nicht als Mutter ihres Sohnes steht Maria unter dem Kreuze. Die Mutter tritt zurück hinter der „Neuen Eva", hinter dem „Weib", das die Aufgabe hat, das Menschengeschlecht beim Werke der Erlösung zu vertreten. An die Mutter des Welterlösers wendet sich darum mit seinem letzten Atemzuge der sterbende Sohn mit der Anrede: Mulier, ecce filius tuus. Joh. 19, 26, und an Johannes mit den Worten: Ecce mater tua.

1) Bei Schäfer, Die Gottesmutter, S. 220—221.
2) Scheeben, Dogmatik 1. Aufl. III. S. 605.

Allen Menschen ist Maria in Johannes zur Mutter gegeben worden. Denn bei dem universalen Charakter des ganzen Erlösungswerkes, vorab des Kreuzesopfers, kann dieses Wort unmöglich als Johannes allein geltend aufgefasst werden; es bedeutet vielmehr die Adoption aller Menschen zu Kindern Marias [1]).

Aus dieser interzessorisch-meritorischen Thätigkeit Marias während ihres Erdenlebens, welche ihre Verherrlichung fand in ihrer assumptio, folgert nun Alfons eine Fortsetzung derselben im Himmel: Maria als die Regina coeli sei auch am Throne Gottes thätig als Fürsprecherin des Menschengeschlechtes, so dass kein Gebet Erhörung finde ohne ihre Interzession. Das darf nun aber nach den verschiedenen Äusserungen und nach dem ganzen Kontext nicht dahin verstanden und interpretiert werden, als ob jeder expresse Maria anrufen müsse, gleichsam als wäre diese Anrufung der allerseligsten Jungfrau die condicio-sine-qua-non der Erhörung; vielmehr kann nur der Gedanke darin gefunden werden, dass jeder positive Ausschluss der Interzession der Mutter Gottes die Erhörung eines Gebetes gefährde und das nur bei genügender Erkenntnis, wo also ein derartiger Ausschluss gleichbedeutend wäre mit Missachtung oder Hohn auf Unsere Liebe Frau [2]).

Ersterer Interpretation lässt Newmann die deductio ad absurdum angedeihen, wenn er schreibt: „Wäre dem so, dann könnte kein Protestant gerettet werden; wäre dem so, dann liesse sich aus gewichtigen Gründen in Zweifel ziehen, ob der hl. Chrysostomus, der hl. Athanasius, ob die Märtyrer der ersten Zeit auch selig geworden seien; ja ich möchte wissen, ob in allen seinen vielen Schriften der hl. Augustinus jemals ein Gebet an die hl. Jungfrau gerichtet hat. Christus starb für die Heiden, die ihn nicht kannten, und seine Mutter bittet auch für die Christen, die sie nicht

1) Vgl. dazu Spencer-Northcote bei Schäfer a. a. O. S. 234 ff.
2) Vgl. Newmann, S. 122.

kennen; sie tritt fürsprechend ein nach seinem Willen, und will er diese oder jene Seele retten, dann betet sie auch für dieselbe. Ich sage, sein Wille geht allerdings ein auf ihr Gebet, aber aus keinem anderen Grunde, als weil hinwieder ihr Gebet auf seinen Willen eingeht. Wiewohl es daher für alle, die von der Kirche über die Macht Marias belehrt sind, natürlich und vernünftig ist, sich an sie zu wenden, so lässt sich doch nicht behaupten, die Andacht zu ihr sei eine Bedingung, ohne deren Erfüllung niemand selig werden könne" [1]).

So verstanden und aufgefasst ist die Thesis des hl. Alfons unanfechtbar; indes sei in diesem Zusammenhang an die Worte eines neueren Dogmatikers erinnert: „Es muss jedoch auch den vielfachen Überschwenglichkeiten gegenüber betont werden, dass die Mittlerschaft und Fürbitte Mariä nicht eine allgemeine und pflichtmässige Bedingung der Gnadenspendung ist; die bedingende Ursächlichkeit kommt nach der hl. Schrift ausschliesslich dem Verdienste und Mittlertum des Menschensohnes zu . . ; daher ist die Anrufung U. L. Frau von der Kirche nur als heilsam und zwar höchst heilsam erklärt, nicht aber als notwendiges Mittel des Heiles" [2]).

3. Kapitel.

Der hl. Alfons über den Primat des Papstes.

In der Vorrede zu seinem Tractatus: de Romano Pontifice, sagt Bellarmin: „De qua re agitur, cum de Primatu Pontificis agitur? brevissime dicam: de summa rei christianae. Id enim quaeritur, debeatne Ecclesia diutius consistere an vero dissolvi et concidere; quid enim aliud est quaerere an oporteat ab aedificio fundamentum removere, a grege pastorem, ab exercitu imperatorem, solem ab astris, caput a corpore, quam

1) A. a. O. S. 121. — 2) Schell III, 1. S. 283.

an oporteat aedificium ruere, gregem dissipari, exercitum fundi, sidera obscurari, corpus iacere“ [1]). Diese Worte waren dem hl. Alfons aus der Seele gesprochen und darum glaubte er nicht zögern zu dürfen gegenüber den durch den Febronianismus hervorgerufenen Angriffe auf die Primatialrechte des päpstlichen Stuhles. 1763 hatte Hontheim sein Buch: „De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis, liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christi compositus“ unter dem Pseudonym Justinus Febronius erscheinen lassen.

Gegen das Buch traten sofort in den verschiedenen Ländern eine ganze Reihe von Theologen auf. In Italien der Jesuit Zaccaria, Petrus Ballerini, der Dominikaner Mamachi, der Kapuziner Viator a Cocaleo, der Servit Traversari, der Minorit Sangalli und andere. Alfons wollte ebenfalls nicht zurückbleiben, zumal er schon in einer Dissertation vom Jahre 1748: De Romani Pontificis auctoritate [2]) gehandelt hatte.

Diese Dissertation handelt in zwei Teilen: De infallibilitate Papae (n. 110—120) und De auctoritate Pontificis supra Concilium (n. 121—135).

Alfons beweist die Unfehlbarkeit des ex cathedra entscheidenden Papstes aus der hl. Schrift, aus den Entscheidungen der Konzilien, vorzüglich des Chalcedonense, des Lugdunense und des Florentinum, welche den Papst als Oberhirten der ganzen Kirche betrachten, was implicite die Anerkennung der Unfehlbarkeit bedeute. Dem Gallikanismus weist er Widersprüche nach mit den alten französischen Theologen. Dann beweist er die irreformabilitas der päpstlichen Entscheidungen ex sese non ex consensu Ecclesiae. Wie sollte denn dieser Konsens hinzutreten? Die Gallikaner selbst sind hierüber nicht einig. Die einen wollen den Konsensus aller Gläubigen, andere begnügen sich mit

1) Praef. n. 1.

2) In der Ausg. d. Moral. lib. I. tr. 2. n. 110 sqq.

dem der Bischöfe, noch andere mit dem der Mehrheit der Bischöfe. Allein, wie soll denn eine Entscheidung getroffen werden, wenn die Bischöfe zu gleichen Teilen auseinandergehen? Wenn überhaupt ein Konsens der Gläubigen nötig, das Konzil der entscheidende Faktor ist, dann kann eine Entscheidung über eine Häresie niemals getroffen werden; denn es ist eine Thatsache der Erfahrung, dass die Häretiker kein Konzil anerkennen, auf dem sie nicht vertreten sind und warum appellieren sie wieder von einem Papst an ein Konzil, wenn nicht zu dem ausgesprochenen Zweck, durch zahlreiches Erscheinen auf demselben der Kirche ihre Irrlehre aufzudrängen.

Über die Frage der Superiorität des Papstes über den Konzilien vertritt Alfons die Ansicht: „Papam non dubium semper esse supra concilium generale sive supra omnes ecclesias etiam collective sumptas [1]." Dies erhelle aus der Schriftstelle Luk. 12, 31; ferner aus den Entscheidungen der Konzilien und auch aus Aussprüchen der Päpste. „Quamvis enim non videtur probare definitio iudicis illius, qui an iudex sit, in dubium revocatur; attamen negari non potest, saltem magnum pondus nostrae sententiae addere tot definitiones Pontificum, qui iuste existimantur, quod non ita facile has sanctiones emanassent, nisi in Ecclesia sat universe haec sententia esset recepta [2]."

Dann widerlegt Alfons noch einige Einwände gegen die Infallibilität und die Superiorität des Papstes, wie z. B. die Konzilien wären überflüssig und unnütz und die Päpste hätten dieselben umsonst berufen, wenn sie allein die Entscheidung hätten treffen können [3].

Das ist im Wesentlichen der Inhalt der Dissertation von 1748. Nunmehr, da durch das Erscheinen des Febronius die dort behandelte Frage neuerdings in Fluss geraten, machte

---

1) Theol. mor. l. 1. tr. 2. n. 122. — 2) L. c. n. 125.
3) L. c. n. 127.

sich Alfons daran, diese Dissertation weiter auszuarbeiten und sie als eigene Gegenschrift gegen Febronius erscheinen zu lassen und gab darüber eine bereits angefangene Schrift gegen ein französisches Buch, „Der Geist Gersons oder katholische Unterweisungen über den hl. Stuhl", 1692 ediert von Eustachius le Nobbe und 1707 auf den Index gesetzt, wieder auf[1]).

Von seinem Entschluss, gegen den Trierer Weihbischof zu schreiben, spricht er zum erstenmal in einem Brief vom 18. Februar 1768. Im März hat er damit begonnen und teilt Remondini mit: „Das Buch wird übrigens klein ausfallen und acht oder zehn Bogen nicht übersteigen; ich werde ja nur über den Hauptpunkt schreiben, um den sich alle Folgerungen des Febronius drehen[2])." Darum schmeichelt er sich, werde es auch von Febronius gelesen werden: „Seit vier Monaten," schreibt er Ende April an Remondini, „arbeite ich daran, die Mühe mit der Sammlung von Material dazu gerechnet. Ich musste zwei dicke Bände lesen, die mir vom Auslande zukamen. Nun warte ich noch auf einen andern grossen Band von Neapel. Da das Schriftchen kurz ist, so wird es von jedermann, auch von F.[3]) gelesen werden, umsomehr, da es lateinisch ist[4])."

Am 20. Mai ist die Schrift fertig, um an Remondini geschickt zu werden. Dieser Brief und der 8 Tage später abgefasste, 28. Mai 1768[5]), zeigen eine nicht geringe Ängstlichkeit, in Neapel als Verfasser einer Gegenschrift gegen den Febronianismus erkannt zu werden; um jedoch vor einem Verlust des Manuskriptes während der Zusendung nach Venedig sicher zu sein, liess er insgeheim in Neapel zehn Exemplare drucken[6]). „Man muss alle Vorsicht anwenden, da der Sturm zugenommen hat und man hier mit

1) Briefe III. S. 372 u. 374.
2) A. a. O. S. 376—377. — 3) Febronius ist gemeint.
4) A. a. O. S. 383. — 5) Briefe III. S. 386.
6) Briefe III. S. 391.

aller Strenge vorgeht“ .... und in Neapel ist vielleicht ohnehin schon Verdacht gegen mich entstanden“ [1]). Diese übertriebene Ängstlichkeit war grundlos. Als das Buch 1768 erschien unter einem Pseudonym mit dem vollen Titel: „Vindiciae pro Suprema Romani Pontificis Potestate contra Justinum Febronium. Opella ab Honorio de Honorio elucubrata“ blieb der gefürchtete Sturm völlig aus, was nicht überraschen kann, nachdem schon andere und grössere Schriften gegen Febronius erschienen waren [2]).

Über den Zweck seiner Schrift sagt Alfons in der Vorrede: „Justinus Febronius, qui Gallis arcte se coniunxit, plurima adversus pontificiam Potestatem eructat, ac plures quaestiones movet et omnes contra pontificem resolvit; sed illis omissis circa quas non deerit, qui Febronium confutabit; mea tantummodo refert, supremam papae ab eius oppositionibus ac sophismis vindicare auctoritatem, quae necessario debet esse munita privilegio infallibilitatis; minime enim suprema esse posset, nisi etiam infallibilis esset“ [3]).

Die Abhandlung ist in 9 Kapiteln abgeteilt. Im 1. Kapitel zählt Alfons die Hauptirrtümer seines Gegners auf, denen er dann seine Antithesis entgegenstellt: „Nos autem propugnamus primatum Romani pontificis non esse solius directionis, consistentis in pura vigilantia, in exhortationibus, admonitionibus, et a consensu Ecclesiae dependentem, sed esse primatum proprie potestatis et iurisdictionis, inseparabiliter ex divina institutione prae se ferentem, praeter directionem sequentia iura scilicet: 1. Judicium ferre in causis quae maiores dicuntur. 2. Sancire leges universam Ecclesiam obligantes, statim ac sint sufficienter promulgatae. 3. Appellationes ex toto orbe Christiano recipere, etiam in prima instantia. 4. Habere superioritatem supra concilia generalia

1) A. a. O. S. 392. — 2) Briefe III. S. 383.
3) Tur. Ausg. VII. p. 995.

atque ordinariam et immediatam potestatem super omnes fideles“ [1]).

Alfons führt dann zunächst den Schriftbeweis aus Matth. 16, 17—18, welche Stelle er durch zahlreiche Citate aus den Vätern erläutert und gegen die Auslegung des Febronius sicher stellt. Im zweiten und dritten Kapitel führt er ebenso den Beweis aus Matth. 16, 19 und Joh. 21, 17. Nach Absolvierung des Schriftbeweises lässt Alfons im 4. und 5. Kapitel die Konzilien und die Väter sprechen.

Diese Konzilsbeschlüsse werden im einzelnen angeführt; im Kapitel 6 wird der Vernunftbeweis geführt aus dem monarchischen Charakter der Verfassung der Kirche. Die Vernunfterkenntnis gelange zu dem Resultat, dass es der Natur und der Art der von Christus gestifteten Kirche entspreche, dass ihr ein mit monarchischer Gewalt und unfehlbarer Lehrkraft ausgestattetes Haupt vorstehe. Kapitel 7 richtet sich gegen die Behauptung des Febronius, dass die Gewalt der Bischöfe der des Papstes gleich und die Gesamtheit der Bischöfe die eigentliche leitende und lehrende Gewalt der Kirche besässe. Die beiden Schlusskapitel beschäftigen sich mit der Widerlegung einiger Einwürfe.

Eine Zusammenfassung der beiden genannten Schriften, der Dissertatio und der Vindiciae contra Febronium bildet den III. Teil der „Verità della fede“ und wurde schon besprochen [2]). Von dem Schriftchen gegen Febronius sagt sein Biograph: „Wie es damals stärkend und erleuchtend wirkte, so dient es auch in neuester Zeit noch sehr zum allgemeinen Wohl der Kirche und spielte seine Rolle in der Geschichte jener heilsamen dogmatischen Bestimmung über die päpstliche Unfehlbarkeit, deren Segen wir nun geniessen“ [3]).

1) Vindiciae adv. Feb. c. 1. n. 3.
2) Siehe oben S. 162 ff.
3) Dilgskron II. S. 208.

Speziell in den Vordergrund gerückt wurden diese die päpstlichen Primatialrechte betreffenden Traktate des hl. Alfons durch das Vorgehen Döllingers, vgl. seine Erklärung vom 28. März 1871, in welcher er die Citate des hl. Alfons bemängelt.

Das ist nun allerdings richtig; mit den Citaten ist es, wie es schon früher gesagt wurde, bei Alfons sehr schlimm bestellt. Döllinger hat in der Ausführung dieses seines Anerbietens einige Stichproben zusammengestellt in seiner Geschichte der Moralstreitigkeiten[1]). Der dort erhobene Vorwurf, dass Alfons die pseudo-isidorischen Papstbriefe citiere, obwohl er gewusst habe, wie es um sie stehe, ist allerdings richtig. Döllinger citiert Alfons: Adversus Febronium 4, 12: „Febronius spricht von den Dekretalen, die von Isidor gesammelt, um 843 veröffentlicht und von Gratian in seinem Dekrete noch vermehrt worden seien und sagt, durch diese falschen Dekretalen sei die päpstliche Macht sehr erhöht worden. Aber er setzt das mit Unrecht voraus; denn die höchste Gewalt des Papstes ist nicht durch solche Dokumente, sondern durch die auf die hl. Schrift gestützten Aussprüche der Konzilien und der Väter ans Licht gestellt worden[2])." Aber besser noch hätte Döllinger zum Erweis dafür, dass Alfons die Unechtheit dieser Dekretalen gekannt, verweisen können auf: Vindiciae contra. Febron. 4, 13, wo Alfons sich direkt darüber ausspricht: „Die Dekretalen Isidors betreffend, beabsichtige ich nicht, alle als echt zu verteidigen; denn ich weiss, dass mehrere, insbesondere von den Briefen der Päpste, unecht oder wenigstens verfälscht sind, oder Autoren zugeschrieben werden, die es nicht sind."

Allein, wird damit der Vorwurf, den Döllinger versteckt gegen Alfons erhebt, dass er gegen besseres Wissen unechte Stellen als echt citiert habe, begründet? Durchaus nicht.

1) I. S. 405 ff.

2) Döllinger-Reusch, a. a. O. I. S. 410.

Dass Alfons unechte Väterstellen citiert [1]), kann nicht geleugnet werden, aber Döllinger übersieht, dass alle diese Stellen eliminiert werden können, ohne dass der Beweisgang Liguoris auch nur im geringsten berührt wird [2]). Da übrigens die Reinheit des Glaubens zu den Bedingungen der Heiligkeit gehört, kann Alfons stets als Zeuge für den Glauben an die Infallibilität des Papstes angeführt werden, wenn auch in manchen Punkten seine Argumentation den Anforderungen der Wissenschaftlichkeit nicht entspricht [3]).

1) Vgl. Du Pape et Du concile, ou doctrine complète de S. Alphonse de Liguori. Traités traduits, classés et annotés par le P. Jules Jacque. Paris-Leipzig 1869.

2) Heinrich, Dogmatik, II. S. 441. Anm. 1.

3) Vgl. ausserdem Hergenröther, Kritik, S. 30—31.

Anhang.

Dogmatische Schriften allgemeinen Inhalts.

§ 1.

Der Trionfo della Chiesa.

Zu den historischen Schriften des Heiligen darf gerechnet werden seine Geschichte der Häresieen, welche er 1772 herausgab unter dem Titel: Trionfo della Chiesa, ossia Istoria delle Eresie colle loco confutazioni. Tur. Ausg. VIII S. 5—440.

Schon im Dezember 1769 trug sich Alfons mit dem Gedanken eines solchen Werkes. „Ich gedenke nämlich „die Geschichte der Häresieen" zu schreiben; jedoch nicht ausführlich, wie es die andern, besonders Bernini gethan haben. . . . Es werden in meinem Werk die bedeutendsten Häresieen, wie die des Arius, Nestorius, Eutyches, Montanus und ähnliche kurz zusammengestellt werden. Die übrigen Häresieen, welche weniger Anhänger fanden, werden nur angedeutet. Es werden nur die bekannteren Häresieen geschildert werden, und es giebt kein Buch, welches dieselben in der Weise schildert, wie ich es thun will[1])." Ebenso äussert er sich in einem anderen Schreiben: „Es giebt viele Autoren, welche zwar ausführlich von den Häresieen sprechen, aber an verschiedenen Orten so z. B. Natalis Alexander, Fleury, Orsi, Hermant, Baronius, Pagi u. s. w. Da nämlich diese eine Universalgeschichte schreiben oder im allgemeinen von den Konzilien reden, so sprechen sie über die Häresieen

1) Briefe III, 441.

nur nach dem Fortschritt der einzelnen Ketzereien in den verschiedenen Jahrhunderten. Mein Plan und meine Arbeit also ist es, in einem Kapitel den Anfang und die Ausbreitung jeder einzelnen Häresie zusammenzustellen. Ich finde keinen Autor, der dies bisher gethan hätte, ausgenommen die Verfasser gewisser Büchlein wie Berti, Van-Ranst, Danes etc., die aber den Gegenstand kaum berühren und dann wieder weiter gehen. Darum sage ich, dass mein Werk einzig sein wird, wenn ich dazu komme, es zu vollenden [1])."

Als Quellen nennt Alfons „die neuesten Autoren: Baronius, Fleury, Natalis Alexander, Orsi, Graveson, Bernini, Hermant, Berti, Gotti und andere [2])."

Die Überwindung der Häresieen ist ein Beweis, dass die Hand Gottes mit der Kirche ist: „Es ist wunderbar und trostreich zugleich, zu sehen, wie in gewissen Zeiten die Kirche unter dem Ansturm der Häresie unterzugehen scheint, aber dann nur um so herrlicher sich erhebt [3])." „Weil darum Irrlehren notwendig sind zum Triumph der Wahrheit, ist das Studium der Geschichte der Häresieen überaus nützlich, vorab in der Gegenwart, in welcher die wichtigsten Glaubenssätze in Zweifel gezogen werden [4])."

Die ganze Schrift ist abgeteilt in drei Bändchen. Im ersten und zweiten giebt Alfons eine chronologische Aufeinanderfolge aller Häresieen bis auf seine Zeit. Die Persönlichkeit des Häretikers — sein Lebenswandel und Lebensgang — eine kurze Darlegung der Häresie nach ihren Hauptsätzen, Verurteilung derselben durch Päpste, Konzilien und Provinzialsynoden, Zerfall und Untergang der Häresie — das ist die Disposition des Inhalts, die in jedem Kapitel wiederkehrt. Ausführlicher ist der Verlauf jener Irrlehren geschil-

1) Briefe III. S. 450.
2) A. a. O. S. 446.
3) Tur. Ausg. VIII. p. 6.
4) L. c. p. 8. Vorrede n. 10.

dert, welche noch zur Zeit des Verfassers ihren Einfluss geltend machten; also die Häresieen des 16.—18. Jahrhunderts: die Irrlehren Luthers, Calvins, Baius, Quesnels und des Jansenius. Alfons nimmt hier die Nachrichten wie er sie findet und trägt sie ohne Prüfung zusammen. Eine Untersuchung der geistigen Bewegung eines Zeitalters, aus der heraus die Irrlehre erwuchs, liegt ihm ferne; ja er nimmt selbst die Möglichkeit dämonischer Einflüsse an.

Das dritte Bändchen enthält die Widerlegung der bedeutenderen Häresieen des Sabellianismus, Arianismus, Pelagianismus etc. und der Reformatoren. Alfons beschränkt sich darauf, die den einzelnen Irrlehren entgegenstehenden Schriftstellen zu citieren und die Citate mit Stellen aus den Vätern zu belegen.

In einem sehr ausführlichen Anhang befasst sich Alfons mit den christologischen Irrtümern des Jesuiten Berruyer. Alfons berücksichtigt hier das Werk Berruyers: Histoire du peuple de Dieu. t. I (6750): Depuis son origine jusqu'à la Venue du Messie tirés des seuls livres saints; t. II (1753): Histoire du peuple de Dieu, depuis la Naissance de Messie jusqu'à la fin de la synagoge; t. III (1757), Paraphrase littérale des Epîtres des Apôtres d'aprés le commentaire latin du P. Hardouin. Das Werk war 1758 von Benedikt XIV zensuriert worden. Nach seinem christologischen Inhalt ist das System Berruyers eine Repristination des Nestorianismus; er will zwar die unio hypostatica in der Person Jesu nicht leugnen, thatsächlich aber lässt das, was er vorbringt, nur eine unio moralis zu, wenn er Christus zum natürlichen Sohn des einen in drei Personen subsistierenden Gottes macht. Das hebt Alfons auch als Hauptirrtum des Ganzen hervor. Alfons führt dann kurz gegen Berruyer den Schrift- und Traditionsbeweis für die unio hypostatica.

Das Buch hat eine eigentliche Berühmtheit erlangt durch die von Alfons ihm vorgesetzte Widmung an — Tanucci, wegen deren man gerne den Heiligen eines mit seinen

sonstigen Äusserungen unvereinbaren Liebäugelns mit einer kirchenfeindlichen Regierung beschuldigt. Den Wortlaut der Dedikation [1]) kann hier allein massgebend sein: „Dovendo dar fuori," heisst es darin, „questa mia opera dell' ‚Istorie delle Eresie' non ho saputo a chi meglio dedicarla che a V. Eccelenza, la quale stando sempre a lato del nostro augustissimo principe, ha mai sempre col medesimo zelato per gl' *interessi della nostra santa religione* . . . . Sono noti da per tutto i pregi della V. E. non solo per *la vasta cognizione che ha della vera Giurisprudenza e del buon modo di governare gli stati*, come anche dell' erudizione di tutte le altre scienze che costituiscono un vero letterato ma piu per la rettitudine colle quale sinora ha sostenuto la sublime carico di primo Ministro . . . . e l'hanno renduta e renderanno meritevole di ogne lode presso tutte le nazioni presenti e futurc. Sopra tutto sarà di eterna memoria l'ammirabil zelo con cui si è signalata *in aver continua cura* che si conservasse *illibata la nostra santa religione in tutto il regno e specialmente in questa capitale* . . Tutti questi motivi . . . . uniti alla venerazione che le professo mi hanno spinto a dedicarle questo mio libro."

Soweit citiert man den Text der Widmung, um dann höhnisch zu bemerken: „Es klingt mehr als sonderbar, wenn er Tanucci als ‚würdig jedes Lobes bei allen gegenwärtigen und zukünftigen Nationen' bezeichnet etc. [2])." und man erinnert dann an die kirchenfeindlichen Seiten der ministeriellen Thätigkeit Tanuccis, angefangen von seinen Nörgeleien an den Bestimmungen des abgeschlossenen Konkordates und seiner ganzen regalistischen Anschauung bis zu seiner brutalen Aufhebung oder besser Vertreibung des Jesuitenordens.

Es ist durchaus verfehlt, wenn Dilgskron glaubt, den

1) Fehlt seltsamerweise in der Turiner Gesamtausgabe. Wir entnahmen dieselbe den Prozessakten. Acta Doct. n. 108.

2) Döllinger-Reusch a. a. O. I. S. 400—401.

Heiligen in Schutz nehmen zu müssen mit der Entschuldigung, „dass er sich in Tanucci noch nicht vollkommen zurecht gefunden . . . . Die guten und glänzenden Seiten des angesehenen und eine gewisse Würde zur Schau tragenden Ministers verdeckten die schlimme Arbeit, die er that, noch zu sehr, als dass er im Urteil der Menschen den Posten einnehmen konnte, den er verdiente. Alfons konnte daher leicht die guten Anlagen des Mannes für ausgebildet halten und für das Schlimme, das er von ihm wusste, eine entschuldigende Absicht auffinden und so ein Lob ohne Lügen vorbringen, das an und für sich nicht am Platze war [1]).“

Es heisst doch den hl. Alfons bezüglich seiner Menschenkenntnis sehr niedrig einschätzen, wenn er nach über 30jähriger Thätigkeit Tanuccis dessen Charakter und kirchenpolitische Anschauungen noch nicht erkannt haben sollte, wozu doch Alfons reichlichst Gelegenheit gehabt hatte; war es doch derselbe Mann, mit dem er wiederholt wegen der Approbation seiner Kongregation zu verhandeln gehabt und über dessen jeder rechtlichen Basis entbehrenden Vorgehens gegen die Jesuiten Alfons selbst wiederholt bittere Klage geführt.

Diese Dedikation des Buches an Tanucci wurde auch im Seligsprechungsprozess zur Sprache gebracht, bei der Frage, ob Alfons die Tugenden in heroischem Grade besessen. Der Defensor machte auf die weiteren Worte der Dedikation aufmerksam: „Di cio è una prova troppo manifesta la somma premura avuta da V. E. in far proibire e con rigorosissime pene l'introduzione di libri infetti di errore contro la fede e nel far castigare i trasgressori di tali sante leggi con introdurre evendere in questa città pestiferi libri [2]).“ „Hoc modo,“ bemerkt der Advocatus causae

1) Dilgskron II. S. 240—241.
2) Acta Doct. n. 108.

weiter, „Alfonsus prudentiam imitatus est sapientissimorum Antistitum, qui agentes cum viris principibus ac potentatibus saeculi, ubi spes esset, illos in bonum cooperatores habendi, maluerunt ea laudare, quae recte fecerant, quam male gestorum importune reminisci [1])."

Also wegen Unterdrückung schlechter, dem Glauben und den Sitten gefährlicher Bücher feiert Alfons Tanucci, dass er durch „sante leggi e pene rigorosissime" gegen dieselben vorgegangen. Das aber hatte Alfons selbst veranlasst. Als er im Jahre 1759 wegen der Approbation seiner Kongregation in Neapel weilte, sah er die französische encyklopädistische und materialistische Litteratur ohne Schwierigkeiten die Zensur passieren. In wiederholten Bittgesuchen ersuchte er die Minister Brancone und Tanucci um eine straffere Handhabung der Zensur, und als diese seine Bitten unberücksichtigt blieben, schrieb er seine Dissertatio de iusta prohibitione et abolitione librorum nocuae lectionis [2]). Diese brachte Tanucci nicht wenig gegen ihren Verfasser auf; Alfons wusste jedoch durch sein Eintreten noch rechtzeitig Massnahmen gegen sich und den Verleger zu verhindern [3]). Aber seinen Zweck, den Minister zu einer strengeren Anwendung der Zensur zu veranlassen, erreichte er doch, weil Tanucci diesbezügliche Bestimmungen traf. Mit Recht kann darum Alfons von sante legge sprechen. Die Dedikation erscheint darum als nichts anderes, denn eine Dankesbezeugung für das erwiesene Entgegenkommen Tanuccis; was dabei an Salonphrasen mitunterlief, kann bei der sonstigen Stellung des Heiligen nicht in der Weise urgiert werden, als handle es sich um ein Liebäugeln mit einer „liberalen" Regierung, ein Vorwurf, der sich üb-

1) L. c.
2) Theol. moral. lib. I. Append. III.
3) Vgl. dazu Tanucci II. n. 48.

rigens im Munde solcher Ankläger recht sonderbar ausnimmt. In diesem Sinne urteilt Villecourt: „La civilité, suivant la doctrine de Saint François de Sales, permet quelques paroles flatteuses à l'égard de ceux, qui en méritent le moins; elles sont allors une leçon indirecte, afin qu'ils songent à s'en rendre dignes. Ce fut d'ailleurs une prudence exquise dans S. Alphonse de prendre Tanucci par son faible, en lui dédiant un ouvrage que son amour-propre lui faisait un point d'honneur de protéger, ainsi que son Auteur et sa Congrégation. Le livre parut donc, en quelque sorte, sous la sauvegarde du ministre, qui prit même dès lors quelques mesures pour empêcher l'introduction et la diffusion des productions empoissonnées de la philosophie [1]).

§ 2.

Condotta ammirabile della divina providenza.

Ebenfalls noch unter die dogmatischen Schriften des Heiligen darf dieses Büchlein gerechnet werden, welches Alfons bald nach seiner 1775 erfolgten Niederlegung des bischöflichen Amtes herausgab. Es ist mehr geschichtsphilosophischen Charakters und will in grossen Zügen ein Bild geben von dem Gang des Gottesreiches auf Erden. Nach einer Angabe in einem Brief an Remondini aus Nocera dei Pagani, wohin sich Alfons zurückgezogen hatte, enthaltenen Notiz [2]) hat er drei Jahre an dem Büchlein gearbeitet. In einem späteren Schreiben vom 20. Februar 1778 äussert er sich: „Das Buch war klein; aber wenn die Eigenliebe mich nicht betrügt, so ist es nach meinem Dafürhalten ein goldenes Buch; denn obwohl klein von Umfang, hat es mich grosse Mühe gekostet, und ist voll von inter-

1) Vie et institut. II, p. 383. Anm.
2) Briefe III. S. 563.

essanten Notizen [1])." Benützt hat er bei der Abfassung die Werke von Natalis Alexander, Calmet, Huet, Bossuet und andere [2]).

Das Werkchen war 1775 erschienen unter dem Gesamttitel: Condotta ammirabile della divina providenza in salvar l'uomo per mezzo di Gesù Cristo. Tur. Ausg. VIII S. 787—840.

Der erste Teil in drei Kapiteln giebt eine Geschichte der Offenbarung bis Christus. Alfons zeigt den Zusammenbruch der grossen Weltreiche, von denen eines das andere ablöst, um das Fundament zu schaffen zum Aufbau der Kirche Gottes, bis endlich das Römerreich alle Nationen vereinigt und an seine Stelle die Kirche tritt, welche sich rasch über die Erde verbreitet.

Diese Ausbreitung des Christentums zeigt der zweite Teil. Hier bespricht Alfons die Ereignisse von Christi Geburt bis zur Bekehrung der nordischen Völker, und nach des Laktantius Beispiel (De mortibus persecutorum) den unglücklichen Tod aller Christenverfolger. Durch den Götterkult ist die Menschheit voller Laster, weil sie bei den Göttern nichts als Laster sah. Durch sein Beispiel aber hat Christus die Welt erobert; mit den römischen Legionen zog das Christentum auf den römischen Heerstrassen zu den Völkern und binnen kurzem ist das Christentum, wie der Brief des Plinius an Trajan zeigt, über die ganze Erde verbreitet. Wohl erhoben sich mächtige Feinde gegen die neue Lehre, aber sie können deren Eroberungszug über die Welt nicht aufhalten.

Diese Überwindung einer ihr feindseligen Welt, welche gerade durch ihre Sinnlichkeit zum Kampf gegen die erhabene Sittenlehre Christi bestimmt wurde, ist das grosse Wunder, das Gott durch die Jahrhunderte wirkt, und das darum ein Trost ist, wenn Zeiten der Verfolgung über die Kirche hereingebrochen.

---

1) A. a. O. S. 617. — 2) A. a. O.

Alfons hatte das Werkchen geschrieben unter dem Eindruck der Zeitereignisse, welche mehr und mehr auf schwere Katastrophen hindeuteten. Er widmete es Papst Pius VI. der ihm in sehr schmeichelhaften Worten brieflich seinen Dank aussprach (16. Nov. 1776)[1].

1) Der Brief ist mitgeteilt bei Alfons, Briefe II. S. 514.

3. Abschnitt.

Die asketischen Schriften.

In den Biographieen des hl. Alfons nehmen die Beschreibungen der Abtötungen, welche der Heilige sich auferlegte, einen grossen Raum ein. Wollte doch Alfons als Ordensoberer allen seinen Untergebenen selbst als leuchtendes Vorbild vorangehen. „Über alles leuchtend war das Beispiel der Abtötung, das er seinen Söhnen gab. Er hätte nicht mehr thun können, wenn er für ein langes Lasterleben hätte Busse thun müssen [1])." Häufige Nachtwachen, erschöpfende Fasten und scharfe Geisselungen waren stets auf seiner Tagesordnung. Das Essen war für gewöhnlich eine einfache Minestra mit Fett oder Öl bereitet; Fleisch kam selten auf seinen Tisch; am Abend ass er gekochtes Brot und dies würzte er sich noch mit bitteren Kräutern oder ass es am Boden sitzend oder knieend, zum Zeichen der Busse, zuweilen einen schweren Stein am Halse. Der Schlaf wurde vielfach abgekürzt oder durch Geisselungen unterbrochen. Bussgürtel und Kettchen mit eisernen Spitzen hatte er stets bei sich. Wie häufig und grausam seine Geisselungen waren, bewies das Blut, von welchem man nicht nur regelmässig seine Wäsche benetzt fand, sondern auch die Blutspuren auf dem Boden und an Wänden [2]).

1) Dilgskron I. S. 514. Vgl. dazu Krebs, Geist des hl. Alfonsus. Dülmen 1895.

2) A. a. O. S. 515 u. 138.

Es sind diese Übungen der Kasteiung ein Beweis, wie lebendig Alfons erfüllt war von dem Gedanken an das Heil seiner Seele. Diese Sorge um das eigene Seelenheil sucht er auch bei seinen Nebenmenschen wachzurufen und er wollte sie zugleich hinweisen auf die zahlreichen Mittel, welche im Gebet und in den Sakramenten ihnen zur Verfügung stünden. Diesem Bestreben verdankt eine stattliche Zahl von Schriften und Schriftchen ihre Entstehung, welche Alfons zu den am meisten unter dem Volk bekannten Heiligen gemacht haben. Um eine leichtere Übersicht zu ermöglichen, dürfte es sich empfehlen, von der chronologischen Aufeinanderfolge der Schriften Abstand zu nehmen und sie nach dem Leserkreis, für den sie bestimmt sind, zu registrieren.

§ 1.

Die Schriften allgemeineren Charakters.

1. In seinen asketischen Schriften war Alfons eines vor allem am Herzen gelegen, das Sakrament der Eucharistie, das er in seinem unschätzbaren Wert für das Leben des Christen erkannt hatte und wohl zu schätzen wusste. Die Förderung der Andacht zu diesem Sakramente, wie eines häufigen Empfanges desselben war ein Gegenstand seiner ganz besonderen Sorgfalt bei seinen Missionspredigten wie bei seiner schriftstellerischen Thätigkeit. War es ihm ja nicht entgangen, wie verderblich der jansenistische Rigorismus gerade auf den Sakramentenempfang einwirkte. Arnaulds Buch „La fréquente Communion“ (1643), hatte der rigoristischen Praxis von Port Royal viele Anhänger geworben, aber auch, wie es in der Natur der Sache begründet, eine grosse Sakramentenflucht hervorgerufen. Der in diesem jansenistischen Rigorismus zu Tage tretenden Anschauung konnte nur gesteuert werden, wenn dem katholischen Volke eine begeisterte Liebe gerade zum allerheilig-

sten Altarssakrament eingepflanzt wurde. Und wer wäre da so geeignet gewesen, als eben Alfons von Liguori?

Seine bedeutendste und in der Folgezeit in der ganzen katholischen Welt verbreitete Schrift erschien 1744 unter dem Titel: „Pensieri ed affetti divoti nelle visite all ss. Sacramento ed alla sempre immacolata ss. Vergine Maria per ciascun giorno del mese" bekannter unter der abgekürzten Bezeichnung, „Besuchungen des allerheiligsten Altarssakraments." Anfangs nur für die Novizen seiner Kongregation bestimmt, liess sich Alfons, wie er selbst in der Vorrede erzählt, durch einen Laien (wahrscheinlich seinen Vater), welcher sie vorlesen hörte, bestimmen, sie nach einigen angebrachten Erweiterungen der Öffentlichkeit zu übergeben. Das Büchlein ist eine Frucht der Liebe des Verfassers zum eucharistischen Sakrament. In der Einleitung weist er auf das Beispiel so vieler Heiligen hin, welche nur durch ihre Andacht zu diesem grössten aller Sakramente das geworden sind, als was sie die Kirche nunmehr auf ihren Altären verehrt. „Es ist gewiss, dass nächst dem Empfang der hl. Sakramente die Anbetung Jesu Christi im heiligsten Sakramente unter allen Andachtsübungen die vorzüglichste, die Gott wohlgefälligste und die uns heilsamste ist." Er selbst hat die Kraft, welche dieser Andacht innewohnt, erfahren, wie er selbst gesteht: „Ich muss hier, wenigstens aus Dankbarkeit gegen meinen im Sakrament verborgenen Jesus bekennen, dass ich es der Andacht zum allerheiligsten Sakramente verdanke, dass ich die Welt verlassen habe." Aus diesem Geiste fliesst das Ganze: ein Erguss dankbarer Liebe zu Jesus und seiner Mutter. Mit Begeisterung geschrieben, haben die „Visite" überall Begeisterung hervorgerufen. Beweises genug ist die immense Verbreitung, welche sie gefunden haben. In Frankreich erschienen sie

1) Bei Tannoia IV, 43.

noch 1744; in den Niederlanden in den siebenziger Jahren des vorigen Jahrhunderts [1]). Seitdem haben sie sich in raschem Triumphzug den katholischen Erdkreis erobert. Mit Recht konnte in dem Prozess behufs Erhebung des Heiligen zum Doctor Ecclesiae gesagt werden: Wie dem hl. Dominikus der Rosenkranz, den Jüngern des hl. Franziskus der „Kreuzweg", dem hl. Ignatius die „geistlichen Exerzitien" zugeschrieben werden, so müsse man dem hl. Alfons die Visitatio ss. Sacramenti zuschreiben [2]).

Was Alfons im Gegensatz zu den Jansenisten betonte, war die Gottesliebe. Bei jenen errang die Furcht den Sieg über die Liebe und das auf die Spitze getriebene Bewusstsein von der Unwürdigkeit des Menschen als eines Sünders, trieb sie vom Tische des Herrn weg; das war der Beginn des Niedergangs des religiösen Lebens des vorigen Jahrhunderts. Alfons erkannte das und mit Energie trat er darum für die häufige Kommunion ein. Denn Sacramenta propter homines und nicht homines propter sacramenta. Die Sakramente sind dem Menschen gegeben als eine „medicina et antidotum, quo liberamur a culpis cotidianis etc. (Trid). Das ist diametral dem jansenistischen Grundsatz entgegen, nach welchem die Kommunion Zweck bzw. Belohnung für ein tugendhaftes Leben ist. „Frequentem communionem praemium et privilegium esse perfectionis consum e tae." Es liegt auf der Hand, dass das eine vollständige Verkennung des Zweckes der Sakramente bedeutet; sie sollen vielmehr dem Menschen die zum Kampfe wider das Böse nötige Kraft erteilen; sie ihm aber vorenthalten, heisst ihm von vornherein die beste Waffe aus den Händen nehmen, heisst ihn schutz- und wehrlos in den Kampf hineinstossen.

1) Vgl. den Brief des Kanonikus Hennequin aus Lüttich. Briefe II. S. 529. Anm. 1.

2) Acta Doct. n. 363.

Theoretisch hat Alfons dies behandelt in seiner 1758 erschienenen Pratica del Confessore. Dort bilden die Worte des hl. Franz von Sales die Quintessenz seiner Argumentation. „Wenn man dich fragt, warum du so oft kommunizierst, so antworte, zwei Arten von Menschen bedürfen der öfteren Kommunion, die Vollkommenen und die Unvollkommenen; die Vollkommenen, damit sie sich in der Vollkommenheit erhalten, die Unvollkommenen, damit sie zur Vollkommenheit gelangen; die Starken, damit sie nicht schwach werden und die Schwachen, damit sie stark werden; die Kranken, damit sie gesund und die Gesunden, damit sie nicht krank werden [1])."

Dies wird näher aus den kirchlichen Bestimmungen, besonders aus der Bulle Innozenz' XI. de frequenti communione und Benedikts XIV. Buch de Synodo eingehend begründet. Selbstverständlich muss der Seelenzustand des Einzelnen berücksichtigt werden; wer keine ernstlichen Anstrengungen macht, sich aus seinen Sünden aufzuraffen, dem ist die häufige Kommunion nicht zu gewähren. Dagegen kann es nicht als gerechtfertigt erscheinen, die häufige Kommunion deshalb zu verbieten, wie es öfters von Beichtvätern geschieht, weil sie eben häufig ist.

Diese Ausführungen Liguoris in der Istruzione e pratica per li confessori wurden von einem neapolitanischen Priester namens Cipriano Aristasio einer harten Kritik unterzogen, ohne dass jedoch Alfons eine Antwort darauf für notwendig erachtet hätte. Durch eine Audienz bei Clemens XIII. welcher diese Replik im Gespräch erwähnt hatte, liess er sich jedoch zu einer Entgegnung bestimmen. Diese erschien als „Risposta apologetica circa l'uso della communione."

Aristasio wollte den hl. Alfons in Gegensatz bringen zum hl. Franz von Sales. Alfons gestatte die wöchentliche Kommunion auch Personen, welche sich zwar nicht in der

1) Vgl. Hom. Ap., Appendix I. n. 33.

Gefahr der schweren Sünde befinden, hingegen lässliche Sünden mit Vorbedacht begehen. Franz von Sales in seiner Philothea aber fordere für diejenigen, welche alle Woche kommunizieren wollen, nicht nur Freisein von jeder Todsünde, sondern auch von jeder Willensneigung zur lässlichen Sünde.

Um der Autorität des hl. Franz von Sales gerecht zu werden, verweist Alfons in seiner Risposta auf die Geschichte der kirchlichen Praxis. Von Anfang an habe die Gewohnheit der täglichen oder beinahe täglichen Kommunion geherrscht, als aber der Eifer sich verminderte (decaduto lo spirito) sei die wöchentliche Kommunion durch ein Gebot vorgeschrieben worden, wie solche Vorschriften noch auf uns gekommen seien. Seit dem 10. Jahrhundert sei aber eine solche Erschlaffung des religiösen Lebens eingetreten, dass schon eine sechs- oder siebenmalige Kommunion während des Jahres als häufige Kommunion angesehen wurde; eine monatliche galt als ein Zeichen besonderer Frömmigkeit, auch noch zu Zeiten des Verfassers der Philothea. Dieser müsse darum nach den Anschauungen seiner Zeit beurteilt werden, da der Begriff der „häufigen Kommunion" eben mit den Anschauungen der Zeit schwankend sei.

Noch einmal wollte Aristasio die Autorität des hl. Franz von Sales gegen Alfons ausspielen in einem kleinen Schriftchen: La difesa della dottrina di S. Francesco 1765; wogegen Alfons mit einer „Breve aggiunta sulla materia della frequente communione" [1]) auftrat. Er lobte „l'érudizione e l'ingegno dell' autore"; bedauert aber, dass dieser den Feinden der Kirche in die Hände arbeite, anstatt gemeinsam mit ihm gegen dieselben anzukämpfen.

2) Mit den ebengenannten Schriften berührt sich in vielfacher Hinsicht die 1768 erschienene „Pratica di amar Gesù Cristo", ein Schriftchen, das mit den Glorie und den

1) Tur.-Ausg. IX, p. 822.

Visite eine weite Verbreitung gefunden und das man nicht mit Unrecht mit der „Nachfolge Christi“ verglichen hat. Das Büchlein, von dem Alfons sagt: „es sei nach seinem Dafürhalten wohl das andächtigste und nützlichste von allen seinen Werken [2]),“ behandelt I Kor. 16, 22: Christus hat uns geliebt bis zum Tode des Kreuzes; warum sollten wir ihn da nicht wiederlieben? Nicht Härte gegen sich selbst, nicht Gebet, nicht häufiger Sakramentenempfang nicht Almosen sind das Wesen der christlichen Vollkommenheit, sondern die Liebe. Gott konnte uns retten, ohne dass sein Sohn in dieser Weise hätte leiden müssen, aber um den Menschen seine Liebe zu zeigen „humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis. (Phil. 2, 8.) Dieser Gedanke muss die Herzen der Menschen in Liebe entflammen lassen: „Chiò può negare che la divozione alla passione di Gesù Christo è la divozione di tutti le divozioni la più utile, la più tenera, la piu cara à Dio, quella che piu consola i peccatori, quella che piu inflamma le anime amantà [2]).“ Allein Gott lässt sich nicht genügen mit diesem Einen grossen Erweis seiner Liebe, er wollte selbst unter den Menschen wohnen, und darum setzte er ein Sakrament ein, in welchem er sich selbst gab. Plenitudo ergo legis est dilectio. (Rom. 13, 10.) Der zweite Teil des Schriftchens schildert dann die Bethätigung der Liebe zu Christus im Anschluss an I Cor. 13, 4.

3) Das Leiden Jesu Christi war dem Heiligen eine unerschöpfliche Quelle des Trostes in den Mühen und Betrübnissen seines Lebens. Diese Quelle wollte er auch den weitesten Volkskreisen zugänglich machen. Diesen Bestrebungen verdanken die nachstehend genannten drei Schriftchen über dieses Thema ihre Entstehung.

a) L'amore delle anime, cioè riflessioni ed affetti sulla passione di Gesù Cristo 1761. Hier äussert er sich über

1) Vgl. Briefe III. S. 370.
2) Tur. Ausg. I. p. 754.

die „frutti che si ricevano dal' meditare la passione di Gesù Cristo“:, dass alle die Heiligen die Kraft zu den grossen Opfern, welche ihr Leben ausfüllen, aus der Betrachtung des Leidens des Herrn geschöpft haben. „E da che mai i santi hanno preso anima e fortezza a soffrire i tormenti, i martirj e la morte, se non dalle pene di Gesù crocifisso“ [1]). ? Darum ist die Unterlassung dieser Betrachtung der Grund der geringen Liebe, welche so manche gegen Christus haben; darum, meinte auch der Apostel, er wolle nichts anderes predigen als Christus den Gekreuzigten.

b) „Sedici riflessione sopra la passione di Gesù Cristo esposta semplicemente secondo la descrivono i sacri evangelisti,“ 1762 erschienen als ein kleiner Ersatz für ein in Aussicht gestelltes grösseres Werk, das er krankheitshalber nicht vollenden konnte.

c) „Riflessioni sulla Passione di Gesù Cristo“. 1772 herausgegeben als Teil eines grösseren Werkes, welches neben diesen Riflessioni noch enthielt „Riflessioni divote sovra diversi punti di spirito und Riflessioni sulla verità della divina Rivelazione contro le principali opposizioni de' Deisti“, sowie die Erzählung einer im selben Jahre in Neapel vorgefallenen wunderbaren Auffindung geraubter hl. Hostien. „Das Büchlein lässt uns, wie die übrigen, einen Blick werfen in die Tiefen einer in das Leiden des Erlösers ganz versenkten, um den Fortschritt der gottliebenden Seelen ernst besorgten und um die Abwendung des Unglaubens eifernden Seele [2]).“

4) Ausser den hier angeführten Werkchen schrieb Alfons noch kleinere Gebetbücher, so: „Abhandlungen für die Novene und das Fest von Weihnachten“, dann „Betrachtungen zu Ehren des hl. Joseph für die sieben Mittwoche vor seinem Feste“, eine „Vorbereitung zum Tode“ oder „Erwägungen über die ewigen Wahrheiten“, „Betrachtungen für 8 Tage Exerzitien,“

1) L. c. p. 538. — 2) Dilgskron, a. a. O. II. S. 257.

dann „Novenen zum heiligsten Herzen Jesu, für die armen Seelen, zu Ehren der hl. Theresia, zu Ehren des hl. Erzengels Michael", Andachtsbücher, die jetzt der weitesten Verbreitung sich erfreuen.

Auch die „Vittorie de' Martiri" (Siege der Martyrer) sind hier zu nennen: hier wollte er den Gläubigen die Helden des Martyriums vor Augen führen, an deren Beispiel sie sich in den Zeiten der Verfolgungen und Anfechtungen aufrichten sollten.

Der erste Teil der Schrift enthält eine Darstellung der Geschichte der vorzüglichsten Martyrer, denen zu Ehren die Kirche besondere Feste feiert: Ignatius, Polykarp, Justinus, Afra, Agatha etc., der zweite Teil die Geschichte der japanesischen Martyrer.

§ 2.

Die für die einzelnen Stände bestimmten Schriften.

Diese sind alle der jeweiligen Berufsaufgabe der Heiligen entsprungen, entweder als Fortsetzung des liebgewonnenen Berufes nach aussen hin oder zunächst bestimmt für kleinere Kreise und auf ausdrücklichen Wunsch der Öffentlichkeit übergeben.

1) Seine Stellung als Ordensoberer gab dem Heiligen Gelegenheit, junge Novizen zu unterweisen und sie über die Erhabenheit des Ordensstandes zu belehren. So entstanden die „Avvisi spettanti alla vocazione religiosa" — ein Werkchen, das in zwei Paragraphen die Erhabenheit der Berufung zum Ordensstande und die Mittel, diese Berufung zu bewahren, schildert, mit einem Anhang von 15 Betrachtungen über das gleiche Thema — und die „Conforto a' novizj per la perseveranza nella loro vocazione", ferner „zwei Briefe an einen Jüngling über die Standeswahl", auch die drei Biographieen „Leben des P. Cafaro", „Leben des ehrw. P. Sarnelli" und „Leben des ehrw. Fr. Vitus Curtius" gehören hierher.

2) Seine Thätigkeit als Oberer und Beichtvater der Nonnen von Pagani liess „La vera sposa di Gesù Cristo“ reifen, welche als das klassische asketische Werk des Heiligen zu betrachten ist; in erster Linie, aber nicht ausschliesslich für Ordensfrauen berechnet. Aus tiefster Begeisterung geschrieben, behandelt es die Erhabenheit des Ordensstandes. Dieser Stand ist vergleichbar dem auserwählten Volke Gottes. Wie dieses bei seinem Auszuge aus Ägypten durch eine Feuersäule geleitet wurde, so erfreuen sich die Ordensleute der ganz besonderen Führung durch den hl. Geist: „La vocazione alla religione e la maggior grazia che Dio possa fare ad un' anima dopo il battesimo [1]“.

Von Alfons in hohem Alter von 64 Jahren verfasst, zeugt das Buch von der grossen Erfahrung seines Verfassers in der Seelenleitung. Verlangen nach Vollkommenheit, Furcht vor der kleinsten Unvollkommenheit sind die Zeichen einer wahren Braut Gottes. Losschälung von allen irdischen Dingen: von den Gütern der Erde durch die Armut, von der eigenen Familie durch den Eintritt ins Kloster, durch das man geschützt ist gegen die Versuchungen der Welt; — das ist das Fundament, auf welchem ein gottgeweihtes Leben gegründet werden soll, als dessen Zentrum die Liebe Gottes zu betrachten ist.

Das Buch fand eine weite Verbreitung. Der erste deutsche Übersetzer P. Bernard Hypar, Benediktiner zu Wessobrunn, verschaffte dem Buch in Laienkreisen dadurch einen grösseren Leserkreis, dass er die lediglich für Religiosen bestimmten Partieen an die Spitze stellte und das andere, von mehr allgemeinem Charakter, als zweiten Teil zusammenstellte unter dem Titel [2]: Instruction solide et fundamentale pour tous ceux, qui aspirent à la perfection chrétienne. In der

1) Opere IV. p. 17. n. 1.

2) Wir citieren nach Villecourt IV. p. 485, welche nur die französische Übersetzung hat. Hypars erste Ausgabe konnten wir nicht erhalten.

Vorrede heisst es über das Buch: „L'excellence de cet ouvrage lui a déjà merité en très-peu de temps deux éditions en Italie; outre qu'il renferme la quintessence de la théologie mystique il met sous les yeux des personnes qui vivent en communauté et dans le siècle . . . . Je ne crains pas de dire que l'on y trouve réuni tout cequ'ont écrit sur la spiritualité les anciens et les modernes et cequ'il faudrait chercher dans une multitude de livres." Alfons selbst meint von dieser Schrift: „Unter meinen asketischen Werken ist dieses das schönste und zugleich dasjenige, welches mich am meisten Arbeit gekostet hat; es ist sozusagen ein Kompendium von dem, was alle andern Autoren geschrieben haben, um eine Nonne zur Heiligkeit heranzubilden [1])."

3) Sein bischöfliches Amt legte ihm die Pflicht nahe, für einen guten Klerus in der ihm unterstellten Diözese zu sorgen. In mehreren Schriften wendet sich Alfons an seinen Klerus und weist ihn hin auf die Aufgabe und Würde des Priestertums. Es ist vorab die praktische Seite der priesterlichen Amtsthätigkeit, welche Alfons betont.

In dem Schriftchen: „De sacrificio di Gesù Cristo", in „La Messa e l'ufficio strapazzato" und in der „Ceremonie di Messa" handelt Alfons von der Bedeutung des Opfers für die Gemeinde und das Leben des Priesters.

In einer „Traduzione de' Salmi e Cantici", welche Alfons anfertigte mit Benutzung der kurz zuvor von Mattei edierten Psalmenübersetzung [2]), will er seinem Klerus den tiefen Inhalt des Breviergebetes klarlegen; und in einer „Lettera dove si stratta del modo di predicare all apostolica" und in der „Selva di materia predicabili ed istruttive" Winke und Materia für Ausübung des Predigtamtes zu geben. Das letztere als das bedeutendere Werkchen behandelt in drei Teilen die Heiligkeit des Priesters, seine Aufgabe und den Wert der

1) Briefe III. S. 140.

2) Vgl. den Briefwechsel zwischen Mattei und Alfons. Briefe III. S. 554.

Missionen. Im ersten Teil verweist Alfons auf die Bestimmungen und Aussprüche der verschiedenen Kirchenversammlungen und Synoden über die Würde und Heiligkeit des Priesters. Ist es eines jeden Christen Aufgabe eine möglichst hohe Stufe der Vollkommenheit zu erreichen, um wie viel mehr des Priesters, dem in der Ausspendung der Sakramente (speziell der Absolutionsgewalt) eine Macht übertragen, wie sie nicht einmal die Engel haben.

Im zweiten Teil warnt Alfons vor nachlässiger Verwaltung der Funktionen des Priesteramtes, der Predigt und des Beichthörens. „Se tutt' i predicatori et tutt' i confessori facessero il loro officio come si dee, tutto il mondo sarebbe santo. I mali predicatori ed i mali confessori sono la ruina del mondo [1])."

Der dritte Teil befasst sich mit den Missionen und will den Einwand, dass sie mehr schaden als nützen, widerlegen, indem er die Praxis derselben darlegt.

Das Thema der „populären" Predigten behandelt Alfons nochmals in seiner „Istruzione ed avvertimenti ai predicatori ossia vero modo di predicare con semplicità evangelica e del grand' utile delle missioni." Hier sagt er: „La proposizione mia è questa: dove l'uditorio è composto di letterati e di ignoranti, la predica (non parlo qui delle orazioni funebri, ne de' panegirici, benchè di questi ne dirò qualche cosa appresso) dico, la predica de esser fatto con modo semplice e popolare [2])." Alfons verweist auf Muratoris Buch „Eloquenza popolare", das er seinem Hauptinhalt nach anführt und erläutert. Als „populäre" Beredsamkeit bezeichnet er jene „con cui i ministri di Dio, assoggettando l'ingegno all' intendimento ordinario del popolo, cosè gli parlano, che ognuno comprende i loro sentimenti [3])."

Diese populäre Beredsamkeit, „modo semplice e popolare", eignet in hohem Masse den„ Sermoni compendiati par

1) Tur. Ausg. III. p. 114.
2) l. c. III. p. 299. — 3) L. c.

tutte le domeniche dell' anno". Sonderbarerweise war diese Predigtsammlung bei der staatlichen Zensurbehörde auf langen Widerstand gestossen, über den sich Alfons in seinen Briefen bitter beklagt[1]). „Diese Predigten," hofft Alfons, „werden allen gefallen; sie sind kurz, aber voll Inhalt; jede derselben kostet mich wenigstens vierzehn Tage, wenn ich ungehindert bin[2])."

Alfons verschmäht in diesen Predigten alles oratorische Beiwerk; in einfacher, leicht verständlicher Sprache entwickelt er seine Gedanken, für die er stets Stellen aus der hl. Schrift beibringt. Gegen die Tadler dieser Einfachheit bemerkt Villecourt: „Plusieurs ont fait un reproche à Alfonse de la trop grande simplicité et de l'apparente négligence, qui règnent dans ses sermons. Mais nous n'hésitons pas à dire qu'il aurait manqué sont but, s'il les eût ornés davantage: on n'aurait plus songé dès lors à s'en servir comme d'un répertoire, l'intention du Saint Evêque étant de fournir aux ecclésiastiques des matériaux pour leurs instructions et non de leur donner un travail achevé. Nous prouvons assurer, qu'à cet égard son plan a été parfaitement rempli. Nous savons de science certaine que quiconque a travaillé sur ces canevas, y a trouvé une mine féconde de solides pensées et de sentences d'une richesse merveilleuse, qui, sous la main d'un homme, qui a l'ésprit de Dieu et qui ne craint pas la peine, se changert en traits de feu qui éclairent et embrasent les âmes[3])."

Auch an die Bischöfe wandte sich Alfons mit seinen Schriften und erinnerte sie an ihre Pflicht, für die Ausbildung des Klerus und mit ihr für das religiöse Leben der ganzen Diözese zu sorgen. Aus diesen Erwägungen gingen seine Riflessioni ai vescovi hervor. Hier verweist er die Bischöfe auf ihr grosses Vorbild, den hl. Karl Borromäus,

1) Vgl. Briefe III. 452 u. 467.
2) A. a. O. III. S. 441.
3) Villecourt, l. c.

„che in verità è stato l'esemplare de' buoni vescovi". Alfons erinnert dann an die Aufgaben der Bischöfe hinsichtlich der Seminarien, der Ordinanden und Priester. Im 2. Teil behandelt er die Mittel, welche der Bischof anwenden soll, um möglichst vorteilhaft auf seine Diözesanen einwirken zu können, Gebet, gutes Beispiel, Residenzpflicht und Visitationen. Ebenso empfiehlt sich eine regelmässige Abhaltung von Missionen. Alle drei Jahre sollte in jedem Ort der Diözese eine Mission abgehalten werden, und zwar von einer Dauer von acht Tagen, wobei jedoch das Hauptgewicht nicht auf die Predigten, sondern auf die Beichten zu legen sei. Synoden sollen regelmässig den Klerus um seinen Bischof versammeln, wo dann beide Teile neue Anregungen empfangen würden.

Das Büchlein erfuhr eine freundliche Aufnahme und von allen Seiten gingen dem Verfasser Dankschreiben zu [1]).

Das letzte Werkchen aus der Feder des Heiligen vom Jahre 1777 wendet sich an die Fürsten. Es führt den Titel: La fedeltà de' Vasalli verso Dio li rende anche fedeli al loro principe, ein zeitgemässes Thema zwölf Jahre vor Ausbruch der grossen französischen Revolution! Alfons stellt an die Spitze den Satz: „Col promuoversi i buoni costumi, si promuove anche la pace comune de' cittadini e per conseguenza il bene di tutto lo stato. Questa è una verità cosi evidente che si prova per tutto colla sperienza; quei sudditi che sono ubbidienti a' precetti di Dio sono necessariamente ancora ubbidienti alle leggi de' principi [2])" Die Religion allein ist es, welche den Fürsten wahrhaft gehorsame Unterthanen schafft; aber darum dürfen auch die Fürsten nicht vergessen, dass der Zweck ihrer Herrschaft nicht der eigene Ruhm, sondern die gloria Dei ist. Anhänger und Verbreiter falscher Lehren hat der Fürst seinem Lande fern zu halten; dagegen hat er Sorge zu tragen für

1) Vgl. Dilgskron I. S. 278. — 2) Tur. Ausg. II. p. 505.

die moralische Hebung und Besserung seines Volkes, darum auch bei Besetzung von Ämtern und Würden den Würdigeren vorzuziehen. Ein solcher Fürst wird darum den Bestrebungen der Kirche nicht entgegen arbeiten.

So hat sich die Sorge des Heiligen auf alle Stände der Gesellschaft und der Kirche erstreckt: Nulla profecto fuit hominum condicio, cui sua ipsa scripta non accomodaret. Prospexit enim puerorum educationi per typis evulgatas Christianae fidei institutiones. Prospexit capitis damnatis per evulgatam praxim eorum animae Deo commendandae. Prospexit adolescentibus per editam moderandae vitae methodum. Prospexit puellis de vocatione sollicitis per pias quasdam exercitationes ad id maxime accomodatas. Prospexit hominibus conscientiae religione anxiis per tractatum de Scrupulis. Prospexit coenobiticae vitae tyronibus per nonnullas meditationes ab ipsis exequendas. Prospexit virginibus Deo sacris per aureum librum de earum moribus. Prospexit animarum moderatoribus per monita ad eorum exequendum munus necessaria. Prospexit Parochis et evangelicis praeconibus per evulgatas dominicales conciones, praxim assidendi agentibus animam, necnon rhetoricam ad conciones elucubrandas. Prospexit Episcopis per libellum ad bene moderanda seminaria. Prospexit principibus per monita ad assequendam subditorum oboedientiam. Prospexit denique unicuique hominum per exposita singulorum onera tum erga Deum tum erga proximos perque devotas exercitationes ad aeternam salutem assequendam [1])." Es ist ein ehrenvolles Urteil, wenn Gregor XVI. diese Schriften bezeichnet hat als libri aptissimi ad pietatis sensum in Christianorum animis excitandum, die von solchem Erfolge begleitet gewesen seien, „ut rem Christianam mirifice iuverit". Durch diese seine asketischen Schriften, die selbst nur der Niederschlag seines eigenen Innenlebens sind und die er ge-

1) Acta Doct. II. n. 67.

schrieben mit der ganzen Begeisterung seiner Seele, ist Alfons der hochverdiente Lehrer und Meister des geistlichen Lebens für das christliche Volk geworden und Unzähligen in der Stunde der Versuchung oder der Trübsal Helfer und Tröster. „Lesouvrages ascétiques d'Alphonse sont le fruit d'une oraison continuelle, d'une lecture assidue des Saintes Ecritures, des Saints Pères, des Vies des Saints et des meilleurs Ascètes. Le Saint Siége a rendu à Alphonse ce glorieux témoignage, que ses différents écrits ont ramené à la vertu et conduit à la perfection une infinité d'égarés; nous pouvons ajouter que cet heureux résultat continuera sans cesse, tant que les livres de notre Saint serviront de lecture aux fidéles [1])."

1) Villecourt, l. c.

Schlusswort.

In einer vier Jahrzehnte umfassenden schriftstellerischen Thätigkeit hat Alfons, getragen von einer hl. Begeisterung, all seine Kräfte in den Dienst der Kirche gestellt und unbestreitbar grosse Verdienste um dieselbe sich erworben. In Anerkennung dieser Verdienste hat Pius IX. den Heiligen durch Dekret vom 23. März 1871 in die Zahl der Kirchenlehrer aufgenommen.

Unter diesen wird Alfons gerne verglichen mit dem hl. Bernard und dem hl. Franz von Sales. Mit dem Abt von Clairvaux begegnet er sich in einer fast abschreckenden Askese und einer glühenden Marienverehrung, wie denn auch die Schriften des Doctor mellifluus bei Alfons einer besonderen Vorliebe sich zu erfreuen hatten, und es ist sicherlich nicht blosser Zufall, wenn das mariologische Hauptwerk des hl. Alfons, die „Herrlichkeiten Mariens", schon in seinem Titel lebhaft erinnert an Bernards De Laudibus Virginis super Missus est. Mit dem Bischof von Genf und dem Verfasser der „Philothea" trifft Alfons zusammen in dem unermüdlichen Bestreben, in den Massen des Volkes das religiöse Leben zu fördern und das Eindringen eines falschen Rigorismus in die Praxis der Kirche zu bekämpfen. Dieser Umstand brachte es mit sich, dass der Schwerpunkt der Thätigkeit des Heiligen auf dem Gebiet der Moraltheologie liegt.

Hier dürfte es nun am Platze sein, die in jüngster Zeit vielbesprochene Grassmannsche Broschüre zu erwähnen.

Niemand wird es überraschen, wenn in der vorliegenden Schrift nicht ein besonderer Abschnitt derselben gewidmet wurde. Die krasse Unkenntnis katholischer Dinge, welche in dieser Broschüre fast in jeder Zeile zu Tage tritt, lässt es nicht geraten erscheinen, in einem wissenschaftlichen Organ darauf besonders einzugehen; ausserdem werden ja durch die vorstehenden Ausführungen über die Person und die Thätigkeit des hl. Alfons und das Moralsystem des Probabilismus die Anklagen bezw. leeren Behauptungen des Verfassers der in Rede stehenden Schrift ipso facto widerlegt.

Etwas anderes aber ist die principelle Frage, welche durch diesen jüngsten Angriff auf die Moraltheologie des hl. Alfons nahegelegt wurde, ob nämlich diese heute noch auf der Höhe der Zeit stehe, ja ob die katholische Moraltheologie als Wissenschaft nicht überhaupt einer entsprechenden Weiterbildung bedürfe?

Die Moraltheologie des hl. Alfons muss weit mehr unter dem Gesichtspunkt eines kasuistischen Handbuches, als einer wissenschaftlichen Behandlung der sittlichen Probleme betrachtet werden.

Man kann nun ja bezüglich der Kasuistik, hinsichtlich der Grenzen ihrer Ausdehnung sehr verschiedener Meinung sein und wir geben ohne Weiteres zu, dass auf diesem Gebiet manchmal viel zu viel geschehen ist. Andererseits aber steht hinwiederum fest, — und kein Einsichtiger wird etwas dagegen einwenden, — dass eine Wissensdisziplin, welche ihre Adepten für die Praxis ausbildet, ohne kasuistische Erläuterung ihrer Lehrsätze absolut nicht auskommen kann; das beweist die Medizin, die Jurisprudenz, die Sexualpsychologie. Wo eine solche Disziplin davon Abstand nehmen wollte, müsste eben der Einzelne nach seinem Eintritt in die Praxis sich selbst durch die verschiedenen Vorkommnisse gewisse praktische Grundsätze bilden, oft nicht ohne Nachteil für sich und die Sache, die er zu vertreten hat

Wenn nun in solchen Kasuistiken Dinge behandelt werden, welche der dunklen Nachtseite menschlichen Thuns angehören, so kann doch nur ein Thor dafür diese Disziplinen oder diejenigen, welche ex officio sich damit zu befassen haben, verantwortlich machen. Die Verantwortung haben, an und für sich betrachtet, nicht diese Disziplinen und ihre Vertreter, sondern die derbe Wirklichkeit des Lebens, welche solche Dinge zeitigt. Inwieweit ein solcher, mit kasuistischer Erläuterung seiner Doktrinen verbundener Wissenszweig die Kasuistik pflegt, darüber entscheidet nicht der Einzelne, sondern die Geschmacksrichtung der Zeit, in welcher er lebt, und auch die Nation, der er angehört. Wie im Lauf der Zeiten bald diese, bald jene Wissenschaft eine besondere Pflege erfuhr, so hat es auch Zeiten gegeben, welche in spitzfindiger Behandlung praktischer Fälle sich gefielen und so die Kasuistik überwuchern liessen, und derlei Leute gab es nicht allein unter den Moraltheologen! Ausserdem ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, anzuerkennen, dass der hl. Alfons die ärgsten Auswüchse der Kasuistik einigermassen beschnitten hat, wenn er auch nach unserem Dafürhalten noch viel weiter hätte gehen dürfen. Gerade hierin zeigt sich die Unfähigkeit Grassmanns, dass er den hl. Alfons nicht im Zusammenhang mit der Vergangenheit zu würdigen versteht und doch hätte er sich hierüber sehr leicht ein Urteil bilden können, wenn er bei seinem „gewissenhaften Studium“ (!) die Mühe sich genommen hätte, die von Alfons, auch nur in den von Grassmann speziell angegriffenen Traktaten, fast überreich citierten Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts nachzuschlagen.

Eine objektive Würdigung des Heiligen fordert, ihn als Kind seiner Zeit zu nehmen. Gebildet am römischen Recht benutzte er seinen ganzen Scharfsinn, nicht um die sittlichen Probleme wissenschaftlich zu erhärten, auch nicht um wirklich praktische Fälle, entnommen den Komplikationen des Geschäfts- und Wirtschaftslebens, gewissermassen

als Illustrationen seiner Darlegungen einzuschieben, vielmehr um zahlreiche fiktive Fälle zu schaffen, durch welche, wenn auch nicht allen, so doch den meisten Möglichkeiten der Praxis begegnet werden sollte. Es soll, sozusagen, dem Praktiker die fertige Schablone an die Hand gegeben werden, in welche er die ihm aufstossenden „Fälle“ leicht registrieren konnte. Das kann man als eine vollständig verfehlte Methode empfinden und bezeichnen, ohne die sittliche Haltung des Kasuisten irgendwie in Mitleidenschaft zu ziehen. Gab es ja doch auch Methoden in anderen Wissenschaften, die sich als verfehlt erwiesen und später aufgegeben werden mussten, wenn die betreffende Wissenschaft nicht zur Versteinerung verurteilt werden sollte.

Wo sich aber die Wissenschaft darauf beschränkt, nicht fiktive, sondern wirkliche „Fälle“ des praktischen Lebens gewissermassen als Demonstrationsobjekte heranzuziehen, da wird die so betriebene Kasuistik auch befruchtend und fördernd auf die Wissenschaft zurückwirken; insofern nämlich, als diese nicht alle Fühlung mit der Wirklichkeit und der Entwicklung des öffentlichen und wirtschaftlichen Lebens verliert, sondern gezwungen ist, den auf diesen Gebieten sich vollziehenden Umwälzungen beobachtend, prüfend, ihre Doktrinen rektifizierend zu folgen. Hätte die Moraltheologie in dieser Weise die Kasuistik gehandhabt, so könnte heute nicht der Vorwurf einer fast jahrhundertelangen Stagnation gegen sie erhoben werden [1]).

Welche Entwicklung hat nicht das wirtschaftliche Leben im letzten Säkulum genommen, durch die Entwicklung des Welthandels und seiner Geschäftsverkehrsformen, seinem Börsen- und Bankwesen, seinem Terminhandel und seinen Differenzgeschäften, seinen Aktiengesellschaften, seiner Kreditwirtschaft und seinem Wechselwesen; man denke ferner an die Entwicklung der Industrie mit ihrer kapitalistischen

1) Köln. Volksztg., Litteraturbeilage Nr. 18. v. 1. Mai 1901.

Exploitation, ihren Lohnsystemen, ihrer Lohnfrage, diesem Alpha und Omega der ganzen sozialen Frage, ihren Lohnverträgen und Strikes; man denke ferner an das Proletariat mit seinem Ruf nach Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und deren Vergesellschaftung! Das alles sind Dinge, welche Gewissensfragen mit sich bringen, die auch den Beichtvater zu beschäftigen haben. Auf die verschiedensten Wissenszweige, nicht zuletzt auf die Jurisprudenz, haben diese Erscheinungen der Neuzeit bestimmend und fördernd eingewirkt; die Moraltheologie ist von ihnen fast so gut wie nicht berührt worden und müht sich vielfach immer noch ab, die durch diese neuen Erscheinungen geschaffenen „Casus" irgend einem ihrer alten Traktate einzufügen.

Man denke ferner an die „ethische Bewegung" unserer Tage, die geradezu im Vordergrund des heutigen öffentlichen Denkens steht! Eine neuere Charakteristik dieser Erscheinung sagt: „Die lebhafte Beschäftigung mit der Ethik beweist, dass die Grundlagen des geistigen Lebens erschüttert sind und dass die Zersetzung derselben die Basis der konkreten Sittlichkeit ins Schwanken gebracht hat. Es soll Ersatz für das Verlorene gesucht werden, und selbstverständlich sucht man ihn nur da, wo der Schaden gemerkt und empfunden wird. Die sittliche Handlung wird geprüft, ihre Form und Grundlage analysiert, sie selbst in ein neues Schema gezwängt, das alle Ansprüche auf Korrektheit erfüllt, — und doch wird der eigentliche Mangel nicht einmal berührt. Selbstverständlich nicht, denn die Gründe des Zerfalles liegen anderswo, und die Methode, die zur Heilung führen soll, fördert nur die Auflösung. Darum geht mit der wissenschaftlichen Erforschung des Ethischen Hand in Hand eine grosse Mutlosigkeit, ein Verzweifeln an der eigenen sittlichen Kraft. Man möchte sich so gerne vordemonstrieren, was not thut, und fühlt doch selbst, dass es unnütz ist, dass die Kraft fehlt, die aus innerem Leben sprosst und vor der Abstraktheit starrer Logik zu grunde

geht [1])." Unter solchen Verhältnissen hätte die Moraltheologie, wenn auch Paulsen, Jodl und Ziegler nach einer „Säkularisierung des Sittlichen" rufen, ein gewaltiges Arbeitsfeld vor sich; aber sie muss sich den Vorwurf gefallen lassen, „von der ganzen ethischen Bewegung der Neuzeit so gut wie unberührt geblieben zu sein [2])."

Man denke ferner an die Volkswirtschaft. Seitdem 1819, dem Erscheinungsjahr von Adam Müllers Schrift „Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften", die deutsche Volkswirtschaftslehre dem englischen Manchestertum den Krieg erklärt hat, hat sich dank den Bemühungen eines List, Hildebrand, Roscher, Knies, neuerdings Schmollers, Wagners, Cohns eine „ethische Nationalökonomie" gebildet mit dem ausgesprochenen Streben, die Volkswirtschaftslehre auf ethischen Grundlagen aufzubauen. Es fehlt zwar nicht an energischem Widerspruch [3]), aber die Bewegung ist in Fluss gekommen, und an der Moraltheologie ist es nun, diese quellenden Wasser auf ihre Mühlen zu leiten und hier ein Arbeitsfeld in Angriff zu nehmen, dessen Bearbeitung von den weittragendsten Folgen für die Kirche und die Gesellschaft ist. Hier vor allem dürfte eine andere Behandlung der Kasuistik Platz greifen, wie das Linsenmann schon vor fast 25 Jahren betont hat. „Anstatt sich auf die blosse Kasuistik für Zwecke des Beichtinstituts zurückzuziehen, muss die theologische Moral die Gesellschaftswissenschaft im weitesten Sinne in sich hereinnehmen und derselben einerseits die in der Theologie gegebenen unver-

1) Stange, Die christliche Ethik in ihrem Verhältnis zur modernen Ethik bei Didio, Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien. Strassb. theol. Studien. 2, 3. Freiburg 1896. S. 1—2.

2) Keppler, Zur ethischen Bewegung der Gegenwart. Litt. Rundschau. Freiburg 1898. S. 4 (Nr. 1).

3) Vgl. Sombarts Aufsatz: „Die Ideale der Sozialpolitik" in Brauns Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik X. Berlin 1897. S. 1—48; dagegen Walter, Sozialpolitik und Moral. Freiburg 1899.

rückbaren Ziele zeigen, andererseits aber auch ihr diejenigen Lehren entnehmen, welche die Theologie ihrem Wesen nach nicht geben kann. Nur wenn die Moral sich bescheidet, von der Rechtsphilosophie, Politik, Volkswirtschaftslehre u. s. w. zu lernen, wo diese allein kompetent sind, kann sie auch den Anspruch erheben, dass diese Wissenschaften von ihr Lehre annehmen, wo der Theologie das entscheidende Wort gebührt", und „wie jede kosmische Ordnung oder jeder Organismus nach eigenen immanenten Gesetzen geleitet wird, so hat auch im ethischen Gebiete jede besondere Lebensordnung ihre eigenen Gesetze; eine solche Lebensordnung ist nun das ganze grosse Gebiet des menschlichen Wirtschaftslebens, welches alle Aufgaben der materiellen Genussgüter der Erde in einem grossen Plan und Triebwerk zusammenfasst. Diese eigenen immanenten Gesetze des Wirtschaftslebens stellen sich den Gesetzen der sittlich-idealen Ordnung zur Seite; die Moral muss ebenso von ihnen Notiz nehmen und sich von ihnen belehren lassen, wie umgekehrt die Gesetze des wirtschaftlichen Lebens sich niemals von den allgemeinsten und obersten Grundsätzen der Moral entfernen dürfen, vielmehr sich an den letzteren immer wieder orientieren müssen [1])."

Dass nun in Gewissensfragen, welche dem modernen Erwerbs- und Wirtschaftsleben entspringen, die Moraltheologie des hl. Alfons völlig versagt und versagen muss, liegt auf der Hand. Das soll aber keine Anklage gegen dieselbe sein; denn dazu würde jede Berechtigung fehlen, gehört sie doch einer Zeit an, mit einem toto coelo vom heutigen verschiedenen Wirtschaftsleben. Jedoch sei es in diesem Zusammenhang gestattet, an ein anderes Wort Kepplers zu erinnern: „Es ist in der That kein Zeichen normaler Fortentwicklung, wenn die Fälle von Wiederausgrabungen alter

1) Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878, S. VI und S. 503; vgl. dazu S. 504—505. Vgl. auch Weiss, Apologie des Christentums. 1. Aufl. IV. S. 6.

Moralwerke des 17. und 18. Jahrhunderts sich mehren und diese, mit minimalen Veränderungen versehen, angepriesen werden als heute noch gerade so praktisch wie vor hundert und zweihundert Jahren [1])." Die Moraltheologie des hl. Alfons soll damit nicht herabgesetzt werden. Sie hat ihre grosse Bedeutung gehabt in der Vergangenheit, in der Beilegung des Streites für und wider den Probabilismus; aber sie deshalb oder wegen der Erhebung ihres Verfassers zum Kirchenlehrer als eine unverrückbare Norm für wissenschaftliche Darstellung der Moraltheologie betrachten zu wollen, hiesse ihre Bedeutung ungebührlich hinaufschrauben, und der hl. Alfons wäre sicherlich der Letzte, der damit einverstanden wäre.

Musste hier die Forderung einer den modernen Verhältnissen entsprechenden Weiterbildung der Moraltheologie des hl. Alfons erhoben werden, so verlangt die Gegenwart ebenfalls eine kritische Sichtung seiner übrigen Schriften. Niemand wird bestreiten, dass Alfons ein Volksschriftsteller von seltener Fähigkeit ist, dessen Schriften der weitesten Verbreitung wert sind und sicherlich einen grossen Nutzen gebracht haben und noch bringen werden. Aber es darf dabei nicht übersehen werden, dass diese Volksschriften aus einer Zeit stammen, welche über ein Jahrhundert hinter uns liegt und in allererster Linie für einen Volkscharakter berechnet waren, der nicht überall vorausgesetzt werden darf. Es wurde schon bei der Besprechung der Wundergeschichten, mit welchen Alfons seine „Herrlichkeiten Mariens" ausgestattet hat, die Kritiklosigkeit und arge Leichtgläubigkeit des hl. Alfons betont und bemerkt, derartige Erzählungen wären geeignet, die wahre christliche Frömmigkeit zu gefährden. Denn einerseits sind sie geeignet, eine ganz excessive Wundersucht wachzurufen, welche wiederum Andachtsübungen im Gefolge hat, die, wenn sie nicht mit dem wahren Wesen der Religion im vollendeten

1) Keppler, Litt. Rundschau a. a. O.

Widerspruch stehen, doch eine Verzerrung des eigentlichen religiösen Gedankens bedeuten, andererseits liefern sie der negativen Kritik so viele Angriffspunkte, ja sie fordern die Kritik geradezu heraus; diese begnügt sich aber dann nicht mit der Bekämpfung des Nebensächlichen, sondern greift die Religion als solche an, als ob eben sie Schuld an all diesen Auswüchsen trüge. Es sei gestattet, in diesem Zusammenhang ein sehr beherzigenswertes Wort eines Gegners anzuführen. „Jede unserer mathematischen, astronomischen, physikalischen, chemischen, geologischen und biologischen Unterrichtsstunden untergräbt ohne Aufenthalt und Schonung eine Anzahl der in ihr Bereich fallenden Wundererzählungen, und es droht die Gefahr, dass mit jenen Äusserlichkeiten, die das eigentliche Wesen der Religion gar nicht berühren, diese selbst dem Kinde unserer Zeit zweifelhaft, ja lächerlich und verächtlich werden muss[1])." Darum dürfte es angezeigt sein, diese Schriften des hl. Alfons hinsichtlich ihrer der Kritik nicht standhaltenden Zuthaten kritisch zu sichten, wenn nicht durch ihre Verbreitung das Gegenteil von dem erreicht wird, was erreicht werden soll. Ihm, dem es vor allem darum zu thun war, Seelen zu gewinnen, würde es sicherlich ferne liegen, einem so nüchternen, skeptischen Zeitalter, wie dem unsrigen gegenüber, solche Dinge nochmals in sein Werk aufzunehmen. Wenn jüngst der Gedanke ausgesprochen wurde[2]), er würde heute seine Moraltheologie nicht mehr in der Form schreiben, wie er es zu seiner Zeit gethan hat, so gilt dasselbe auch für die Erzählungen, mit denen er damals seine Erbauungsschriften illustrieren zu sollen geglaubt hat. Man vergesse doch auch nicht die überaus rührige sozialistische Propaganda für den Atheismus gerade in den Kreisen des

1) Carus Sterne, Werden und Vergehen. Eine Entwicklungsgeschichte des Naturganzen. 4. Aufl. Berlin 1900. S. XII.

2) Köln. Volksztg. a. a. O. S. 132.

gewöhnlichen Volkes. Diese Agitatoren des Atheismus setzen gerade bei solchen unhaltbaren Wundererzählungen ein und es ist ihnen ja kinderleicht, die zersetzendste Kritik an denselben zu üben. Hat aber der Mann aus dem Volk nicht unterscheiden gelernt zwischen dem Wesen der Religion und solchen nicht zur Sache gehörigen Accidentien, so fällt bei ihm mit diesen auch die Religion selbst.

Sollte es aber gar einem Gegner einfallen, aus der Approbation auch dieser Schriften des Heiligen Kapital schlagen zu wollen gegen die katholische Kirche selbst, speziell gegen das Unfehlbarkeitsdogma, so würde das nur ein völliges Verkennen des Inhalts dieses Glaubenssatzes, sowie der Tragweite solcher Approbationen selbst bedeuten. Wenn die katholische Kirche diese Schriften des Heiligen approbiert hat, so hat sie damit keineswegs eine volle Gewähr für die absolute historische Wahrheit diesbezüglicher Erzählungen, für die nur der menschliche Glaube in Betracht kommen kann, übernommen, sondern dieselbe nur vom theologischen Gesichtspunkte quoad fidem et mores dem dogmatischen Inhalte nach für einwandfrei erklärt.

In schweren und für die Kirche gefahrvollen Zeitverhältnissen ist Alfons mit seiner ganzen Energie dem Streben einer religiösen Entfremdung der Massen entgegengetreten, er hat hier gearbeitet mit den Waffen und entsprechend den Anschauungen und dem Charakter seines Volkes in damaliger Zeit und der Erfolg hat sein Mühen gelohnt; mit Recht widmet daher in dem Officium Missae vom 2. August die Kirche dem Heiligen die Worte der Schrift: „Sacerdos magnus, qui in vita sua suffulsit domum, et in diebus suis corroboravit templum, quasi ignis effulgens, et thus ardens in igne“ (Eccli. 50, 1) und „Spiritus Domini super me: propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde.“ (Luk. 4, 18.)

Anhang.

Chronologische Aufeinanderfolge der Werke des hl. Alfons.

1733: Die ersten Lieder erscheinen im Drucke.
1744: Pensieri ed affetti divoti nelle *Visite* all ss. Sacramento.
1745: Novena in onore di Santa Teresa.
Riflessioni utili a Vescovi.
1746: Dissertatio de abusu maledicendi mortuis. In Apulien gehörte la maledizione de' morti unter die Reservatfälle.
1748: Dissertatio super censuris circa Immaculatam B. M. V. Conceptionem.
Dissertatio super prop. 29. damnat. ab. Alex. VIII.
Erstes Erscheinen der Moraltheologie als Kommentar zu Busenbaums Medulla Theol. moral.: cum adnotationibus per R. P. D. Alfonsum de Liguori.
1749: Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis.
1750: Glorie di Maria.
Avvisi spettanti alla vocazione religiosa.
Conforto ai novizi.
1751: Dissertatio de absolutione deneganda clerico habituato in vitio turpi.
1753: Zweite Auflage der Moral: Erscheinen des I. Bandes als „Theologia moralis concinnata a R. P. D. Alfonso de Ligorio . . . . per appendices in Medullam R. P. Hermanni Busenbaum“ S. J.
1755: Erscheinen des II. Bandes.
Dissertatio scholastico-moralis de usu moderato opinionis probabilis.
1756: Risposta ad un autore che ha censurato . . l'opera morale.
Breve dissertazione contra gli errori de' moderni increduli.
Regolamento per li Seminari.
1757: Dritte Auflage der Moral.
Istruzione e pratica per li Confessori.

1758: Novena del Santo Natale.
Apparechio alla morte.
1759: Del gran mezzo della preghiera.
De iusta proibitione et abolitione librorum nocuae lectionis — gegen Tanucci.
1760: Homo apostolicus.
Selva di materie predicabili.
Vierte Auflage der Moral.
La messa e l'officio strapazzati.
La vera sposa di Gesù.
1761: Lettera ad un' religioso . . . del modo di predicare.
Considerazioni ed affetti sopra la Passione di Gesù Christo.
1762: Vita e morte della serva di Dio Suor Teresa M. di Liguori.
Delle ceremonie della Messa.
Breve dissertazione sul uso moderato dell' opinione probabile.
Evidenza della fede.
Risposta apologetica ad una lettera . . . inviata . . . dal S. Aristasio.
1763: Fünfte Auflage der Moral.
Confessore della Gente di Campagne.
1764: Risposta apologetica ad una lettera d'un religioso circa l'uso dell' opinione egualmente probabile.
Risposta apologetica circa l'uso della communione contra Aristasio.
Apologia in cui si difende la dissertazione (von 1762).
1765: Appendice all' apologia in risposta all' autore: Regola dei costumi.
Dell' uso moderato dell' opinione probabile.
1766: Via della Salute.
1767: Verità della fede.
Istruzione al populo sopra i precetti.
Sechste Auflage der Moral.
1768: Vindiciae pro suprema Romani Pontificis potestate contra Justinum Febronium.
Pratica di amar Gesù Christo.
Dissertatio super immunitate Ecclesiae.
Delle Ceremonie della Messa.
1769: Apologia della teologia Morale, tacciata da taluni per lassa.
Opera dommatica contra gli eretici.
Sermoni compendiati.
1772: Trionfo della Chiesa.
1773: Riflessioni sulla Passione di Gesù Cristo.
Riflessioni divote sovra diversi punti di spirito.
Riflessioni sulla verità della divina Rivelazione.
Siebente Auflage der Moral.

1774: Traduzione dei Salmi.
Dichiarazione del Sistema (gegen Magli).
1775: Vittorie dei Martiri.
Del sacrificio di Gesù Cristo.
Breve Risposta alla stravagante riforma intentata dall' Abbate Rolli contraria alla pietà dovuta verso la divina Madre.
Condotta ammirabile della divina Providenza.
1776: Dissertazioni teologiche-morali appartenenti alla Vita eterna.
1777: La fedelta de' Vasalli.
1779: Achte Auflage der Moral.
1785: Die neunte Auflage der Moral, die letzte zu Lebzeiten des Heiligen.

Date Due

Demco 38-297

Duke University Libraries
D02504789Z